PODSTAWY ETYKI
I PRAWA

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
Seminarium
Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych
Inw. 24

KS. MARYAN MORAWSKI T. J.
PROF. UNIW. JAG.

19784

PODSTAWY ETYKI
I PRAWA

WYDANIE TRZECIE NIEZMIENIONE

KRAKÓW
DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI
1908.

Wydział Filozoficzny
BIBLIOTEKA
U. W.
19784

IMPRIMATUR.

P. A. Maria Baudiss.
Praep. Prov. Galic. S. J.

L. 5792.

POZWALAMY DRUKOWAĆ.

Z Książęco-Biskupiego Konsystorza.

W Krakowie 26 września 1907.

H-123607

NAKŁADEM REDAKCYI »PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO«.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

SŁOWO WSTĘPNE.

Każda gałąź filozofii ma wielką ważność, wpływa na cały kierunek myślenia — a pośrednio na życie. Któż nie widzi dzisiaj urzeczywistnienia w społecznem i państwowem życiu idei, które przed stoma laty w głowach filozofów kiełkowały? Ale szczególnie ważną pod tym względem jest etyka, która bezpośrednio, choć z wysoka, na życie patrzy i zasady niem kierujące bada, wyświeca i krytyce poddaje. Jest to w całem znaczeniu tego słowa: filozofia praktyczna — filozofia czynu.

Szczęściem, te zasady kierownicze są nam tak głęboko w naturę wpojone, a w chrześcijańskim świecie tak jeszcze umocnione siłą religijnych uczuć i przekonań, że chociaż rozum krytyczny straci je z oczu, choć im nawet zaprzeczy, przecież nieprędko impuls przez nie

dany, się zatraci. Pamiętać jednak trzeba, że ilość tego ruchu nabytego nie jest niewyczerpalna — a zapoznanie lub błędne rozumienie podstaw moralności w teoryi, odbić się musi ostatecznie w praktyce. Bodaj czy nie jesteśmy już świadkami takiego wpływu, i czy nie widzimy w sferze życiowej skutków niejednego błędu spekulacyi?

Dziś dodaje jeszcze ważności tym zagadnieniom świeży i potężny rozwój etyki pozytywistycznej. Nigdy jeszcze doktryna, zaprzeczająca wolnej woli, odpowiedzialności, bezwzględnemu pierwiastkowi obowiązku, wyższemu przeznaczeniu człowieka, nie doszła do takiego zaokrąglenia i sformułowania się, jak się to właśnie dzieje pod egidą dzisiejszego pozytywizmu. Nigdy też nie roztaczała się tak szeroko, poza uczelnie filozofii, aż do pism popularnych, do powieści — i aż do szkół średnich. Któż się z nią dzisiaj nie spotyka?... Dlatego każdemu powinnoby leżeć na sercu, żeby sobie o tych żywotnych zagadnieniach prawdziwe i jasne wyrobił pojęcie.

Książka, którą teraz ofiarujemy czytelnikom, nie jest systematycznem etyki opracowaniem, lecz tylko szeregiem studyów o podstawach etyki,

t. j. o tych zasadniczych pewnikach, na którycl cała filozofia moralna spoczywa, i które post powaniu etycznemu impuls i kierunek daj Tośmy chcieli w tytule tej pracy wyrazić. D słów: »podstawy etyki«, dodajemy: »i prawa« - bo jesteśmy przekonani, że rozgraniczenie, jak pewna szkoła filozoficzna wprowadziła między temi sferami, w naturze rzeczy nie istnieje a istnieć powinno, i że podstawy i warunki mo ralności są zarazem podstawami i warunkam wszelkiego prawa, jak to w swojem miejscu wy jaśniamy.

Studya te nie są zupełnie nowym utworem Od początku istnienia *Przeglądu Powszechneg* pisywałem w nim artykuły o tych kwestyach w myśli złożenia z nich kiedyś całości. Wypadk jakie w tym czasie w sferze politycznej lub ko ścielnej zachodziły, nowe książki i nowe prąd myśli, które się pojawiały, służyły mi zwyk za tło do omawiania samych podstaw mora nego i społecznego porządku; starałem się bie żące wypadki sprowadzać do zasad. Kiedy ato przyszło do złożenia tych pojedyńczych rozpra w książkę, pokazała się potrzeba wielu przero bień i uzupełnień. Powstała stąd praca, pod nie jednym względem nowa; zachowała jednak cha

rakter studyów, okolicznościowo w piśmie peryodycznem pisanych. Wygląda to zapewnie mniej uczenie, ale może poczytniej.

Pierwsza część, którą obecnie do druku daję, traktuje: o wolnej woli jako warunku moralności — o dwóch bodźcach czynów ludzkich: przyjemności i powinności — o szczęściu i celu dążności moralnej — o sumieniu i zakonie przyrodzonym — o obowiązku i o prawie; zatem wogóle etykę indywidualną. Dalsze części obejmą społeczne człowieka obowiązki i prawa: więc państwo — pochodzenie, zakres i zadanie jego władzy — jego stosunek do religii i Kościoła — do szkoły i wychowania — stosunki państw między sobą — wojnę — tudzież narodowość i przyrodzone jej prawa — własność, z wiązką zawiłych zagadnień, jakie dziś podnieca i t. d...

I.

WOLNA WOLA JAKO WARUNEK MORALNOŚCI.

W wielkim kalejdoskopie natury, co nas otacza, zjawiska przesuwają się w nieprzerwanym szeregu przyczynowości: jedno wywołuje drugie, a wywołane zostało przez poprzednie: fala pcha falę; każda umysłowi pytającemu o przyczynę, wskazuje na falę poprzednią. Wszędzie tylko ogniwa przyczynowości, tylko czynniki przekazujące dalej ruch, który im udzielono, — nigdzie niema początku, nigdzie przyczyny w pełnem słowa znaczeniu.

Otóż, pośród tej rzeki płynącej, staje człowiek, z silnem przekonaniem, że on sam jest przyczyną czegoś, że jego czyny i ich następstwa tak dalece od niego biorą początek, iż w jego mocy jest odmienić ich bieg.

Jeżeli zmierzymy człowieka łokciem, dziwnem doprawdy wyda się nam to roszczenie tak małej istoty, żeby wyjątek stanowiła w niezmiernym świecie. Ale jeźli wglądniemy głębiej, aż do tej wewnętrznej otchłani człowieka, która się świadomością nazywa, spostrzeżemy tam inną rzekę zjawisk, podług innych praw krążących. A gdy się przypatrzymy myślnym kreacyom, które co chwila z tej otchłani jak nowe gwiazdy na świat tryskają, i samej naturze nowy narzucają porządek, okrywając ją dziełami kultury, przemysłu i sztuki, — wówczas zauważymy, że w tem wnętrzu człowieczem spotkaliśmy się z drugim, duchowym światem, niemniej ogromnym jak materyalny — i wówczas roszczenie ducha ludzkiego do odrębnych praw i do pewnej samodzielności w swych czynach wyda nam się mniej dziwnem, nie zasługującem na potępienie zgóry, bez zbadania sprawy.

Dziś spopularyzowany materyalizm rozszerzył opinię, że sprawa wolnej woli nieodzownie przegrana. W historyi jednak myśli ludzkiej ta sprawa inaczej się przedstawia. Spór o wolną wolę toczy się wprawdzie od wieków; zaprzeczyli jej w starożytności Stoicy, w czasach nowożytnych Spinoza i inni panteiści, którzy za

nim poszli. Wszelako najwięksi filozofowie, prawie wszyscy ją zatwierdzali. Sokrates środek ciężkości filozofii przechylił na stronę etyki i cnoty, a cnotę oparł na wolności i odpowiedzialności osobistej. Platon jeszcze dalej w tym kierunku postąpił, odróżniając wolę od rozumu i uczucia, i w niej samej wolność osadzając. Arystoteles tę samą wolność określił, udowodnił, i związek jej z odpowiedzialnością moralną wykazał. Epikurejczycy nie tylko bronili wolnej woli przeciwko Stoikom, ale rozprzestrzenili jej pierwiastek aż do atomów, składających wszechświat. Święty Tomasz przyjmuje i uzupełnia doktryny Arystotelesa. Kartezyusz aż nazbyt szerokie wrota otwiera wolności, uważając nawet bezwzględne prawdy za wytwór wolnej woli Boga. Leibnitz również usiłuje tę wolność uzasadnić i wytłumaczyć. Kant dobitnie ją określa jako zdolność czynienia absolutnego początku, i broni jej zwycięsko przeciw Humemu. Swoją drogą, gdy przychodzi do wytłumaczenia funkcyi tejże wolnej woli, ci sami filozofowie wpadają często w jakiś mechanizm motywów i pobudek, w którym istotnie wolność szwankuje; ale to tylko dowodzi, że jakaś trudność tkwi w wytłumaczeniu tej osobliwej działalności psychicznej; nie obala zaś zna-

czącego faktu, że ci wszyscy wielcy myśliciele czuli się spowodowani do zatwierdzania, mimo wszystko, istnienia wolności.

A podczas kiedy filozofowie rozprawiali, ogół ludzkości trwał niezachwianie w przekonaniu, że wolną wolę posiada. Bo też nie jest to kwestya czysto spekulatywna, którąby ludzkość mogła zostawić filozofom, jak tyle innych zagadnień myśli, — ale kwestya praktyczna i żywotna, bo ściśle z postępowaniem człowieka i z całą sferą moralności związana. Dotychczas determinizm, zaprzeczający wolnej woli, bronił się od zarzutu, że znosi moralną odpowiedzialność; dziś siłą rzeczy przychodzi do otwartego przyznania tej konsekwencyi. Objawia się to przyznanie, już nie tylko w filozoficzno-etycznych spekulacyach[1], ale i w sądownictwie przysięgłych — przedstawiającem sumienie społeczeństwa — i w literaturze powieściowej, — uchodzącej za wyraz jego

[1] Ob. *Crimes et peines*, p. Arthur Desjardins. *Revue des deux mondes*, 1 janv. 1891. To proste sprawozdanie z prac antropologów i kryminalistów włoskich, Lombroso *et consortes*, pokazuje, do jakiego wywrotu pojęć moralnych i prawniczych doprowadza dzisiaj tendencya tłumaczenia zbrodni bez wolnej woli.

uczuć i wyobrażeń. — I dlatego ta kwestya jest teraz szczególnie aktualną [1].

* * *

Zaczynamy od przyznania zupełnej racyi tym najnowszym i najśmielszym przedstawicielom nowożytnej myśli, którzy z zaprzeczenia wolnej woli wnioskują, że moralna odpowiedzialność nie istnieje.

W rzeczy samej te dwa pojęcia warunkują się wzajemnie.

Co to jest odpowiedzialność? — Póki mamy przed oczyma ów łańcuch przyczyn, determinujących się nawzajem z nieodmienną koniecznością, o którym wspomnieliśmy na początku, póty o żadnej odpowiedzialności mowy być nie może. Istoty te działają, ale racya, czemu tak a nie

[1] Pominiemy z umysłu aparat erudycyjny, bo ten tylko utrudnić i powikłać może kwestyę, i tak niełatwą. Wśród lasu systemów i zdań najrozmaitszych wskażemy tylko ogólne kierunki. Kogoby historyczne fazy tej kwestyi interesowały, ten znajdzie krytyczne o nich studyum w świeżej pracy A. Ackermann'a: *La notion de la liberté chez les grands philosophes.* Położenie zaś tej kwestyi wobec współczesnej filozofii dobrze zarysował Fonsegrive: *Essai sur le libre arbitre.* Première partie l. III, ch. 7, 8.

inaczej działają, jest poza niemi: bądź w otoczeniu, które je pobudza, bądź w przyczynach, które wytworzyły im taki a nie inny organizm; a te znów przyczyny od dalszych przyczyn pochodzą; każda wskazuje w poprzedniej powód swego bytu i działania. I tak, nigdzie nie znajdując początku czynu, nigdzie uczepić nie możemy tego, co odpowiedzialnością nazywamy, t. j. tej godności przyczyny początkującej swój czyn.

Czy może świadomość, może rozumienie pobudek własnych czynów stanowi już odpowiedzialność? — Żadną miarą. Istota, którą sobie wystawimy świadomą dlaczego działa, a przytem zdeterminowaną nieuchronnie do działania — istota taka będzie *świadkiem* swych czynów, sprawcą odpowiedzialnym w żaden sposób nie będzie. W potoku przyczynowości kosmicznej, będzie ona falą, jak każda inna, z tą różnicą, że jakiemś światełkiem zabłyśnie, ale nigdy ani w górę ani nadół nie pójdzie, jak tylko o ile ją druga fala poruszy.

Wtedy dopiero znajdziemy to, co odpowiedzialnością nazywamy, kiedy spotkamy przyczynę, która nie jest już tylko dalszym ciągiem przyczynowości powszechnej, ale sama coś za-

czyna. Taka przyczyna może doznawać różnyc
wpływów od otoczenia, od poprzedników, ale
wpływy nie mogą jej zniewalać, nie mogą be
warunkowo determinować jej czynu — jeźli on
ma być odpowiedzialną; musi ona mieć jaką
siłę sobie właściwą, która, przy danych podnie
tach i pociągach, sama się ostatecznie deter
minuje, mogąc w tych samych warunkach zde
terminować się inaczej. A to jest właśnie, c
wolną wolą nazywamy. Taka wolna wola ni
może już całej racyi swego działania po
przednim warunkom przypisać; ona sama jes
przyczyną w wyższem znaczeniu, początkiem
panią swego czynu — i dlatego właśnie jest od
powiedzialną — i od niej zaczyna się nowy
moralny świat.

Ale wolność woli — mówią mi — jest złudze
niem psychologicznem! Nie o to pytam narazie
stwierdzam tylko, że ród ludzki, poczuwając się
słusznie czy niesłusznie do wolnej woli, z nie
wysnuł ideę odpowiedzialności — i jedna be
drugiej być nie może. A nie tylko sama t
idea odpowiedzialności, ale cały szereg idei po
krewnych z tego korzenia wyrósł. Z poczucia
wolności woli pochodzi ta osobliwa własność
czynów wolnej woli przypisywanych, że w nich

fakt odróżniamy od prawa, czyli normy, według której czyn być powinien. We wszystkich innych zjawiskach natury prawo jest tylko uogólnieniem faktów — i prawa według faktów oceniamy; rozdwojenie między faktem a prawem nie da się pomyśleć, a powinność niema tam sensu. Tu wyjątkowo, podług prawa oceniamy fakta, i uznajemy je za złe lub dobre, nie tą fizyczną dobrocią lub złością, która przyjemne lub przykre zmysłom sprawia wrażenie, ale jakąś inną, zależącą na zgodności lub niezgodności czynu z jego normą.

I stąd dalej, w tych wyłącznie faktach, upatrujemy jakiś charakter odrębny, wzniosły, głęboki, który moralnością nazywamy — zależący właśnie na tem, że w tych czynach sami jesteśmy początkami odpowiedzialnymi; i dlatego właśnie ich dobroć i złość, zgodność z normą i niezgodność, jest naszą własną dobrocią i złością.

I stąd jeszcze, w stosunkach między ludźmi, wytworzył się ten sąd o czynach, który nazywamy moralną pochwałą lub naganą, — sąd, który bezsprzecznie suponuje, że działacz dobrowolnie zasłużył lub zawinił. O czem tak dalece wszyscy jesteśmy przeświadczeni, że jeźli

nas przypadkiem za coś pochwalą, cośmy nie dobrowolnie uczynili, wstydzimy się i czujemy niesłuszność tej pochwały; a jeźli taki czyn zganią, odczuwamy w tem niesprawiedliwość.

Stąd także, w dokonanem uspołecznieniu ludzi, powstają p r a w a — niby zewnętrzne odbicia i przedłużenia wewnętrznego prawa sumienia — stanowione zawsze w przeświadczeniu, że czyny ludzkie mogą i powinny do prawa się stosować. Stąd też pojęcie k a r y, jako wymiaru sprawiedliwości za dobrowolne prawa naruszenie; i stąd troska prawodawcy, i sędziego, ażeby rozeznać, o ile oko ludzkie przeniknąć może, azali przestępca z wolnej woli prawo pogwałcił.

W szeregu tych pojęć etycznych — który długo jeszcze, mógłbym roztaczać — wszystko jak każdy widzi, zbudowało się i wszystko stoi na pojęciu wolnej woli w jednostce. Jeżeli ta podstawa jest illuzyą, to — trzeba to sobie odważnie powiedzieć — cały ten gmach jest złudzeniem i pomyłką.

Rozumie się, że rozsądniejsi determiniści, zwłaszcza z obozu angielskiego pozytywizmu, mniej dbają o konsekwencyę systemu, niż o życiowe zasady, i nie chcą się rozstać z moralnym

porządkiem. Z zapałem dowodzą oni, że i w ich poglądzie utrzymuje się niezawiśle od wolnej woli różnica dobra i zła: jedno jest tem, co z pominięciem osobistej przyjemności ogółowi korzyść przynosi, drugie, co ogółowi szkodzi; pochwały i nagany, kary i nagrody — przyczynowością fizyologiczną według jednych, logiczną według drugich — wpływają na pomnożenie dobra, a ukrócenie zła; prawa w każdej hipotezie czynami ludzkimi jakoś kierują; głos sumienia przed czynem, uczucie przyjemne lub przykre, jakiego po czynie dobrym lub złym doznajemy, tłumaczą się nawykami (wyżłobieniami w systemie nerwowym), bądź odziedziczonemi, bądź osobiście nabytemi, a pochodzącemi pierwotnie z doświadczenia, że co ogółowi jest dobre lub złe, to normalnie sprowadza przyjemność lub przykrość jednostce.

Ale do czegóż, pytam, te wszystkie tłumaczenia prowadzą? — Jaka jest ich wartość realna później zobaczymy; lecz jakąkolwiekby ona była, cóż właściwie z tych wywodów wynika? — W najlepszym razie tłumaczą one umiejętnie genezę tej wielkiej illuzyi o sferze moralnej, atoli charakteru illuzyi jej nie odejmują. Jest sobie, bez wolnej woli, różnica zła i dobra, jest czło-

wiek dobry lub zły — ale to dobro i zło nie różni się wcale od dobra i zła fizycznego (jak żyzny rok lub zaraza, co korzyść lub szkodę społeczeństwu przynosi); człowiek nie w innem znaczeniu jest dobry, jak dobra maszyna lub dobra roślina. A to jakieś dobro *sui generis*, wyższego rzędu, które poczytywaliśmy za właściwość czynów i istot odpowiedzialnych, do czego przywiązywaliśmy jakąś wartość bezwzględną, to niczem innem nie jest, tylko złudzeniem. Są prawa nibyto moralne, lecz one nie różnią się istotnie od praw fizycznych — co wielu etyków i psychologów tej szkoły w oczy nam wypowiada. Więc niema też w gruncie różnicy między faktem a normą, czynem a prawem. Można wprawdzie wyobrazić sobie te prawa, jako typy abstrakcyjne, oderwane od szczegółów, i przez to tłumaczyć niezgodność, zachodzącą między prawem a pewną liczbą faktów; ale wtedy żadną miarą twierdzić nie można, że czyny powinny się stosować do prawa moralnego, skoro właściwie prawo ma być rezultancyą z czynów — w etyce zarówno jak we fizyce.

Wogóle, powiedzieć, że jakiś czyn powinien być inny niż jest — to niema sensu w teoryi, wykluczającej wolną wolę, a więc suponującej,

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
Seminarium
Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych

że czyn n i e m o ż e być inny jak jest. I bardzo słusznie najlogiczniejszy z deterministów, Spinoza, gniewa się na wyrzut sumienia i żal za przeszłe czyny, jako na uczucie całkiem niedorzeczne. »Żal ten — mówi on — nie jest cnotą, lub innemi słowy nie jest podług rozumu; przeciwnie, kto żałuje tego co zrobił, ten jest podwójnie nieszczęśliwy i bezsilny,... bo dusza oddana temu uczuciu, ulega pragnieniu z d r o ż n e m u (żeby to, co się stało, nie było się stało), a nadto smutkowi się poddaje« [1].

Więc, jeźli niema wolnej woli — to schylmy głowę w fali przyczynowości kosmicznej, która przez nas przechodzi — i uspokójmy się: co jest napisano w mechanicznem zrównaniu świata, to robić i tem być musimy. Kiedy sumienie będzie od nas żądało trudnej ofiary, odpowiedzmy mu: znam cię, głosie! jesteś echem doświadczeń jakichś prapraojców; ja dziś własnym rozumem lepiej osądzę, co mi pożyteczne. — Kiedy sumienie będzie nam wyrzucało zły postępek, powiedzmy mu: daj mi pokój! ja wiem, że inaczej zrobić nie mogłem. — Kiedy nas piękno moralne, siła woli nad materyalnymi popędami będą za-

[1] Ethic. IV, p. 54.

chwycały, powiedzmy sobie: to złudzenie! innych praw, innych sił prócz fizycznych niema. Jeźli illuzyą jest wolna wola, to illuzyą jest odpowiedzialność — i cała moralność jest illuzyą.

II.

DETERMINIZM I JEGO RACYE.

Ale czy wolna wola jest illuzyą?

Powody odrzucenia wolnej woli bywają dwojakie: u jednych jest nic więcej, tylko materyalizm, identyfikowanie całego porządku duchowego z fizycznym — skąd powstaje w kwestyi woli determinizm fizyczny; u drugich jest poddanie bezwzględne woli pod przewagę motywów, co nazwać możemy determinizmem logicznym.

Co do pierwszych, rzecz jasna, że wolnej woli przypuścić nie mogą. Człowiek w systemie materyalistycznym tem tylko się różni od lokomotywy, że jest bardziej skomplikowanym ustrojem; jego postępowanie jest tylko wypadkiem mechanicznych ruchów atomów, składających jego or-

ganizm. Jak więc niedorzecznością byłoby winić lokomotywę za to, że przejechała człowieka, zupełnie tak samo niedorzecznem jest czynić człowieka odpowiedzialnym za to, że bliźniego zabił. To wszystko bardzo logicznie wypływa z ich ogólnego założenia. Ale na czem stoi to założenie?

W niemałym byliby ambarasie, gdybyśmy ich zapytali — jak ich niegdyś Pasteur zagadnął [1] — gdzie jest choć jeden fakt naukowo stwierdzony, któryby zaprzeczał istnieniu duchowego pierwiastka? Oni sami dziś mówią, że nauka do tych granic nie sięga. Cóż tedy jest racyą i podstawą ich stanowiska? Najszczersi z pomiędzy nich, jak Huxley i Dubois-Reymond, mówią, że taki pogląd jednolity jest sobie — uproszczeniem (!) — Doskonała rzecz, uproszczenie; ależ dla Boga, w kwestyi tak niezmiernej doniosłości, kiedy się staje naprzeciw powszechnemu przekonaniu, trzebaby mieć mocniejszy argument, jak wzgląd na uproszczenie! Jak często wrzekome uproszczenie jest dowolnym i chybionym wymysłem? Po odkryciu prawa grawitacyi przez Newtona, taki

[1] W swej mowie powitalnej przy przyjęciu do Akademii.

zapał opanował świat uczony, że poczęto wszystkie zjawiska na świecie tem jednem prawem grawitacyi tłumaczyć. Później się tego wstydzono. A przecież czemże jest różność pomiędzy prawami przyrody, w porównaniu do odległości tychże od zjawisk ducha? Od czasów Epikura aż do dziśdnia materyalizm wciąż obiecuje naukowe uzasadnienie — ale jeszcze go szuka. A wyniki, do jakich prowadzi, czy są naukowymi?

Sprowadzając wszystko do funkcyi organicznych, mówiąc co chwila, że świadomość niczem innem nie jest, tylko odwrotną stroną tychże samych funkcyi, które zewnątrz przedstawiają nam się, jako ruch materyi, — psychologowie materyaliści tracą coraz więcej z oczu znaczenie świadomości, i wkońcu przychodzą do twierdzenia, że świadomość żadnej właściwie nie gra roli w działaniu człowieka; jest to tylko połysk, do elektrycznego podobny, wywoływany niekiedy przez przebieg nerwowego prądu po nerwach mózgowych; ale czy ten połysk ma miejsce, czy nie, to rzecz podrzędna: zarówno wstrząśnienie od zewnętrznej podniety udziela się mózgowi i wznieca innerwacyę, która znów od mózgu płynie do muszkułów i nimi porusza. Świadomość — powiada dobitnie Aleksander Bain —

tyle właśnie ma wpływu na ruchy muszkułów, co światło latarni na bieg maszyny parowej.

Przyznać trzeba znowu, że ten wniosek jest ze wszech miar konsekwentny z założeniem materyalizmu, — ale też wykazuje najlepiej, jaki w temże samem założeniu mieści się absurd. Jakto? świadomość wcale nie wpływa na postępowanie ludzi! Więc mam wierzyć, że ów bankier, który po ruinie majątku życie sobie odebrał — byłby tak samo i bez wiedzy o swojem bankructwie o tej samej godzinie wziął za rewolwer i do siebie wystrzelił! Mam wierzyć, że w roku 1870 Niemcy i Francuzi byliby zarówno, i bez rozkazu monarchów i bez myśli o ojczyźnie, automatycznie maszerowali przeciwko sobie i tysiącami się zabijali! Mamże wierzyć, że choćbym nie miał świadomości tych myśli, które chcę wypowiedzieć, tak samo bym siedział w tej chwili przy stole i tesame znaki bezwiednie na papierze kreślił!... A to jest przecież, co twierdzą z Bain'em najkonsekwentniejsi psychologowie tej szkoły. I na to samo wszyscy materyaliści logicznie pisać się winni: albowiem w jakikolwiek sposób wyobrażą sobie mechanizm świadomości, zawsze pojąć ją muszą, jako zjawisko materyalne — poza materyą niema nic, według

nich; — więc zawsze drugą stroną albo gruntem tego procederu, który podmiotowi przedstawia się jako świadomość, będą atomy i ruchy atomiczne, prawom powszechnej mechaniki podległe; a więc też przejście od jednego stanu psychicznego do drugiego, od myśli do chcenia i czynu, odbywać się będzie w gruncie rzeczy przez czynniki mechaniczne i mocą praw mechaniki; uświadomienie zaś tego procederu będzie zawsze tylko zjawiskiem pochodnem, skutkiem a nie przyczyną, latarnią przy maszynie.

Otóż ten wynik zabija, jak każdy widzi, hipotezę determinizmu fizycznego. Świadomość nie tylko postępowaniem człowieka rzeczywiście kieruje, — czemu zaprzeczyć byłoby niedorzecznością; — ale jeszcze przez organizm człowieka opanowuje świat zewnętrzny, i dziś wszystkie niemal twory i siły, jakie są na planecie, napiętnowała swym wpływem i wprzęgła do swej usługi. Dosyć oczy otworzyć, aby to widzieć.

Zrobiliśmy pierwszy krok ku wolnej woli; zostaje nam jeszcze drugi, może trudniejszy do zrobienia. W polu świadomości naszej znajdujemy poznanie czyli wiedzę i chcenie: — chcenie wywołuje czyn, jak świadczy świadomość, ale na

chcenie wpływa wiedza, a na wiedzę przedmiot. Wola, z powodu swego związku z rozumem, nie może chcieć, a tem mniej wybierać na ślepo, bez motywów czyli powodów, podanych przez rozum; jeżeli zaś jest kilka powodów przeciwnych, to jeden z nich musi być, albo przynajmniej musi się przedstawiać w danej chwili podmiotowi, jako lepszy albo mocniejszy — i wola za nim koniecznie pójdzie. Ażeby wybrała inaczej, musiałaby mieć jeszcze jakiś powód do przeniesienia powodów słabszych nad mocniejsze, lub równych nad równe; a wtedy znowu szłaby za większą siłą powodów. Bez tego wybór byłby wcale nieumotywowany, co jest niemożebnem. Więc ostatecznie wolę determinują poznane powody; a że poznanie nie jest wolnem, lecz warunkom przedmiotu podległem, więc wcale miejsca dla wolności niema.

Taki jest zarzut *determinizmu logicznego*, w którym — jak powiedzieliśmy — wielu filozofów mniej albo więcej się wikła. Nie da się zaprzeczyć, że tu jest pewna dla myśli zagadka. Zagadkę tę jednak, jak sądzimy, sami myśliciele wprowadzają, chcąc cały wybór woli wytłumaczyć, i szukając koniecznie tego tłumaczenia w rozumowych powodach. Jeżeli się

wszystko w ten sposób tłumaczy, to tem samem sprowadza się wszystko do powodów i do rozumu, a dla inicyatywy woli żadnego się nie zostawiło miejsca. Postępując inaczej, i nie suponując więcej wpływu motywów, niż wskazuje wewnętrzne doświadczenie, wypłyniemy, jak sądzę, bez trudności z tej Charybdy i trafimy do jaśniejszego pojęcia wolności woli.

To pewna najprzód, że jeżeli żaden przedmiot nie przedstawia się w wiedzy, to wola nie może chcieć ani wybierać — *nihil volitum, nisi cognitum;* o tyle więc wola jest od rozumu zależną. Ale jeźli rozum przedstawia — jak to zwykle czyni — różne rzeczy do zrobienia lub niezrobienia, czemużby wola nie mogła się sama dalej determinować? Potrzeba powodów — mówią. Ale czemże są te powody? Często niczem innem, tylko jakością samego przedmiotu (wartość monety, smaczność jabłka); innymi razy, okolicznością, z danym przedmiotem jakbądź związaną (jak np. że ta moneta potrzebna mi jest do zapłacenia długu). W każdym razie przedmiot do pożądania albo czyn do zrobienia, wraz z towarzyszącymi motywami, stanowi jedną całość poznaną, pociągającą wolę. Obok tego jednak przedstawia się możliwość, a często i mo-

tyw powstrzymania się od czynu. Wreszcie kilka przedmiotów ze swymi motywami stawić się może w świadomości równocześnie, i w takich warunkach, że tylko jeden z nich obranym być może. Otwiera się tedy dla działalności woli kilka dróg razem; każdą z nich wola racyonalnie obrać może, bo każda oświecona jest przez rozum i każda może mieć coś dla woli powabnego. Więc którąkolwiek wola obierze, zawsze mogła obrać drugą, bo i w drugiej warunki wyboru były [1].

---

[1] Z punktu metafizyki zarzucićby można z Leibnitzem, że pewnik racyi dostatecznej wymaga nie tylko racyi, czemu się coś wybrało, ale także racyi, czemu się to wybrało raczej niż co innego. — To błędne zastosowanie owego metafizycznego pewnika doprowadziło Leibnitza do tego, że chociaż zasadniczo wolną wolę zatwierdził, w rezultacie zaprzeczył ją zupełnie nie tylko człowiekowi, ale nawet Bogu w stworzeniu świata, i doszedł do bezwzględnego logicznego determinizmu.

Istotnie pewnik racyi dostatecznej, o ile jest powszechny i absolutny, tego jedynie wymaga, aby każda rzecz miała swoją racyę, dostateczną, t. j. sobie odpowiednią, — co w czynie wolnym, podług naszego tłumaczenia, zupełnie ma miejsce. Racya zaś dostateczna w znaczeniu porównawczem (czemu jedno raczej niż drugie) tylko wtedy ma zastosowanie, kiedy zestawiamy

Powody są zawsze nierówne, mówią; — dajmy na to, że muszą być nierówne, — pytam jeszcze: czemu wola nie może iść w stronę motywu słabszego? Jeżeli się z góry suponuje, że wola niema żadnej inicyatywy, i tyle tylko się porusza, ile jest popychana siłą motywów, to rzecz jasna, że byłaby w takim wyborze jakaś niemożliwość mechaniczna. Ale ta supozycya jest *petitio principii*, bierze za asumpt to właśnie, co jest zagadnieniem. Z punktu materyalizmu ta supozycya byłaby jeszcze zrozumiałą, ale materyalistów jużeśmy minęli; z innego zaś stanowiska, kiedy się nie neguje z góry wszelkiego pierwiastku psychicznego, czemużby się miało odmawiać woli tej odrobiny samodzielności wobec motywów, żeby nie koniecznie tyle tylko chciała, ile ją motywa ciągną? Żadnej doprawdy podstawy do tego niema [1].

---

kilka możliwych skutków z jedną przyczyną i kiedy zarazem ta przyczyna jest z natury do jednego zdeterminowaną — a więc nie wolną. Wolność zaś na tem właśnie zależy, że działacz ma w sobie symultanną racyę dostateczną do rozmaitych skutków.

[1] Reid i inni nowożytni spirytualiści wystawiali sobie wolność woli, jako zupełną obojętność i równowagę, na którą żadna siła nie działa, a tylko samorzutne jakieś

Byłaby to — mówią jeszcze — działalność bezprzykładna, wyłamująca się z powszechnego prawa przyczynowości. — Że działalność taka wyróżniałaby się od praw, panujących w świecie materyalnym, tośmy sami na początku powiedzieli; ale pokazaliśmy następnie, że niema żadnego na to dowodu, aby tę działalność pod te same prawa należało podciągnąć, a jest wiele —

---

clinamen woli na jednę lub na drugą stronę przechyla; co nazwali *libertas indifferentiae*. Przeciwko takiemu pojęciu rzeczy gwałtownie powstają dzisiejsi psychologowie, twierdząc, że taka wolność, niczem nieumotywowana, jest zgoła niezrozumiałą i oddaje cały świat na łup nieobliczalnego kaprysu.

W rzeczy samej, według tego, cośmy powiedzieli, wola nie jest wcale obojętną, ale podlega naciskowi motywów, doznaje pociągu zmysłów, bywa ciągniętą w jednę stronę daleko silniej, niż w drugą; na tem tylko jej wolność zależy, że żadne motywa nie przeciągają jej koniecznie i bezwarunkowo, i w jej mocy jest czy jednym, czy drugim motywom uledz. Stąd częściej idzie ona za silniejszymi motywami, i stąd — jak później wytłumaczymy — w wielkich liczbach wypadków występuje pewna prawidłowość, dająca się obliczyć.

Zauważyć trzeba, że scholastycy, którzy wprowadzili wyraz techniczny *libertas indifferentiae*, nie rozumieli wcale przez to obojętności woli w znaczeniu Reid'a, ale tylko to, że wola, przy wszelkich motywach, zachowuje możność działania i niedziałania.

jak widzieliśmy — powodów do przypuszczenia, że ta działalność, i cały świat moralny, który się od niej poczyna, posiadają jakąś przyczynowość odrębną i wyższego rzędu, nie wykluczającą wcale idei przyczyny, tylko przydającą jej pewną inicyatywę, której nie znają przyczyny materyalne.

Ale sprowadzili nas przeciwnicy na pole oderwanych spekulacyi; wróćmy do bezpośredniej obserwacyi, zagadnijmy wewnętrzne doświadczenie, a przekonamy się, że takowe jeszcze mniej, niż metafizyka, za wymaganiami deterministów świadczy.

Ze motywa przy wyborze muszą być zawsze nierówne, to jest asumpt apryoryczny, z teoryi wzięty; doświadczenie zaś wewnętrzne wcale nam nie pokazuje, żeby w motywach, o ile się świadomości przedstawiają, była zawsze nierówność. Mając wybrać między dwoma dukatami, niekoniecznie szukam lupy albo ważki, żeby odkryć coś lepszego w jednym, — ani robię, jak ów osioł Burydana, który (dla zasady determinizmu) zdechł z głodu między dwiema równemi wiązkami siana — ale po prostu jeden z dwóch dukatów biorę. I tak samo w mnóstwie potocznych zajść codziennego życia postępuję.

Że znów w razie nierówności motywów, idę niechybnie za mocniejszym, czyli za tem, co się w danej chwili umysłowi przedstawia jako lepsze, — to także postulat z teoryi wzięty, a doświadczenie wewnętrzne nic o tem nie wie. Przeciwnie, komuż nie wyrzuca sumienie, że nieraz w życiu zrobił to, co miał za gorsze? A nie tylko po czynie, lecz i przed czynem i wśród samego czynu rozum niekiedy potępia i za gorsze uznaje to, co wola obiera. Słowo starego poety było i jest zawsze wyrazem psychicznego zjawiska:

Video meliora, proboque,
Deteriora sequor.

Odpowiadają niektórzy psychologowie i etycy, że sąd rozumu, przeciw któremu występuje wola, jest tylko zdaniem ogólnem, co do pojedyńczego zaś czynu, który ma się zrobić, rozum w ostatniej chwili przychodzi zawsze do zdania praktycznego: »to mam teraz zrobić« *(iudicium practicum)*, od którego wola nigdy nie zbacza. — Nam się zdaje, że i w tem wymaganiu jest więcej teoryi niż obserwacyi. Wydaje nam się przeciwnie z wewnętrznego doświadczenia widocznem, że rozum nie tylko ogółową

modłę postępowania dyktuje, ale stosuje takową do pojedyńczego czynu; a kiedy wola co innego obiera, to rozum i przed czynem i wśród samego czynu wybór jej za gorszy uznaje i gani. Jeżeli zaś niekiedy rozum przychodzi do uznania w praktyce za lepsze tego, co w zasadzie miał za gorsze, to czyni to pod naciskiem woli: bo wola, jak niżej zobaczymy, już wśród rozbioru motywów, zwykle ku pewnej stronie się przechyla i na całe namyślanie się rozumu znaczny wpływ wywiera. Ostatecznie, czy ów końcowy sąd: »to mam zrobić« ma zawsze miejsce, czy nie zawsze — nie jest on wcale zdaniem rozumu, determinującym wybór woli -- ale przeciwnie jest wyrazem ukończonego wyboru woli, sformułowanem rozumowo [1].

[1] Z tego wszystkiego taki morał dla deterministów wypływa, że właśnie ich poglądy i wywody są metafizyką — złą metafizyką, bo pojęcie determinowanej przyczynowości ze świata zewnętrznego, bez dowodu, do wewnętrznego przenoszą, albo znów zasadę racyi dostatecznej nie odpowiednio do wyboru woli stosują — ale zawsze metafizyką: bo to są same rezonowania, osnute na idei przyczynowości, na domniemanej tożsamości bytu ducha i materyi. Gdy tymczasem obserwacya bezpośrednia, t. j. wewnętrzna, jedynie na korzyść wolności woli przemawia. I stąd to pochodzi, że ogół ludz-

Jedno jeszcze zarzucić mogą determiniści, mianowicie: że kiedy wola obiera to, co rozum uznaje za gorsze, to ulega naciskowi niższych instynktów i namiętności, a te wszelką wolność wykluczają. — Otóż najprzód, nie każde zboczenie woli od wskazówek rozumu da się przypisać popędom zmysłowym: człowiek, który się namyśla, czy skłamać, czy prawdę powiedzieć, może chwilowo nie być wcale pod wpływem zmysłowości; a jednak jest on w stanie obrać to, co rozum za gorsze uznaje. To samo powiedzieć można o mnóstwie innych zboczeń. Ale to pominąwszy, co sądzić wogóle o wpływie namiętności i zmysłowych popędów na wolną wolę?

Prawda, że silna namiętność umniejsza zwykle wolność woli; zdarza się nawet, że zupełnie ją znosi w pewnych chwilach. Skądinąd przekonany jestem, że takie chwile nadzwyczaj są rzadkie, i że tylko wtedy zupełnie ustaje wolność woli i odpowiedzialność, kiedy gaśnie samowiedza. Ale to do obecnej rzeczy nie należy. Kiedy kwestya jest: czy wolna wola wogóle

---

kości wierzy w wolną wolę, a zaprzeczenie jej zjawia się tylko u ludzi spekulacyi oddanych.

istnieje, nie trzeba brać do badania wypadków skrajnych — gdzie namiętność do paroksyzmu dochodzi, a woli najtrudniej swój charakter objawić; ale trzeba mieć przed oczyma wypadki potoczne i normalne, gdzie instynkty i namiętności odzywają się, lecz nie zasłaniają całkiem innych sił, w człowieku istniejących. W tych wypadkach (które każdy w sobie samym lepiej, niż w opisach powieściowych obserwować może) wola odczuwa niewątpliwie pociągi zmysłów i wstrząśnienia namiętności, — ale nie czuje się fatalnie zmuszoną; gdy chce wbrew tym pociągom działać, doznaje jakiejś trudności, potrzebuje większego wysiłku, jakby ciężar jakiś dźwignąć miała, — ale nie czuje się zupełnie bezsilną.

Ciągle przecież widzimy naokoło siebie, że wola niższym instynktom się opiera. Są wcale nie wyjątkowi ludzie, którzy stale nad namiętnościami panują. Ci, którzy nie są w ich skórze, wystawiają sobie, że oni z natury są takimi. Ale, żeby ich z błędu wyprowadzić, są inni, którzy w pewnej chwili życia przestali namiętnościom ulegać, nie wskutek zmiany w ich organizmie, ale wskutek zmiany czysto moralnej w woli. Wreszcie, kto wątpi jeszcze, niech sam

na sobie eksperymentuje. Co czyni fizyk, który słyszy o czyjemś doświadczeniu, a nie dowierza mu? — sam doświadcza.

I my tak czyńmy co do wolności woli.

III.

JESZCZE ZARZUTY PRZECIWKO WOLNEJ WOLI.

Uporaliśmy się dotychczas z ogólnemi uprzedzeniami i teoryami, które zagradzały poniekąd przystęp do wolnej woli. To złowrogie fatum, które w starożytności wisiało ponad światem, u nowożytnych materyalistów wcieliło się — jak widzieliśmy — w sam świat i jego prawa, a u psychologów-deterministów weszło w wewnętrzny mechanizm naszej jaźni; — lecz jest to zawsze to samo fatum, równie bezwiedne i nieugięte, odbierające zarówno człowiekowi wszelką inicyatywę. Odżegnaliśmy tę zmorę; — ale zostaje nam jeszcze do zbadania kilka szczegółowych zarzutów, wynikających ze współczesnych odkryć naukowych. Z fizyki i fizyologii, powstaje przeciwko wolnej woli teoremat nie-

zmienności ilości siły w świecie; z psychologii, hypnotyzm· ze swojem tajemniczem panowaniem nad wolą; z socyologii, statystyka zbrodni i innych czynności ludzkich, wykazująca w nich prawidłowość, podobną do tej, jaką w zjawiskach przyrody znajdujemy.

Stałość ilości siły w świecie materyalnym jest niezawodnie ważną zdobyczą nowożytnej nauki. Wypowiedział już to prawo kosmiczne Kartezyusz, dokładniej je sformułował Leibnitz, a wytłumaczył je dopiero w naszym wieku Mayer, odkrywając mechaniczny równoważnik ciepła. Dziś wiemy, dlaczego i w jakim stosunku ruch przenośny przemienia się w ruch międzycząstkowy — ciepło — i odwrotnie, wiemy, jak ciepło w pewnych warunkach przemienia się w ruch przenośny; tę ostatnią przemianę zużytkowujemy w naszych maszynach parowych; co więcej, nawet w organizmie ludzkim konstatujemy podobny stosunek między ilością wydanej pracy muszkularnej a ilością zużytego przy tej pracy cieplika. Stąd wogóle wnosimy, że ilość mechanicznej siły w wszechświecie nie zmniejsza się ani powiększa, tylko kołuje w tych przemianach. — Otóż wolna wola zdaje się wprowadzać w świat

jakiś pierwiastek siły, nieobjęty w tej stałej sumie sił kosmicznych: jeżeli człowiek coś początkuje, to coś siły stwarza, coby bez niego nie było w świecie; to zaś przypuszczenie — twierdzą zapaleńsi obrońcy determinizmu — niszczy stałość biegu świata i uniemożliwia naukę, która właśnie na tej stałości, jak na niewzruszonej opoce, buduje.

Przedewszystkiem zauważyć trzeba, że wola ludzka, choć tak wielkich rzeczy dokazuje i tak znaczny wpływ wywiera na wszystkie trzy królestwa przyrody, jednak czyni to wszystko zapomocą sił już istniejących w przyrodzie, którym różnymi sposoby kierunek nadaje. We fabryce nowożytnej niemal całą pracę wykonywa para — czasem rzeka lub wiatr; — człowiek tylko przyczepia narzędzia do źródła siły i podstawia materyał: i tak, ogromną pracą kieruje zapomocą pracy względnie bardzo małej. Lecz znów i tej pracy muszkułów ludzkich nie stwarza wcale wola: jak palenie węgla dostarcza parze tej siły, którą spożytkowuje maszyna, tak zupełnie podobny proces otleniania wytwarza w muszkułach zasób siły, której wola używa. Zatem jak maszyna, tak i człowiek karmi się i zasób sił odnawia, czerpiąc z przyrody sub-

stancye, w których naładowana jest pewnym sposobem siła, ostatecznie od słońca pochodząca. — A cóż znowu muszkuły w ruch wprowadza? co wykonywa w nich tę funkcyę odczepiania nagromadzonej siły i obracania jej do pewnej oznaczonej pracy? Znowu nie wola bezpośrednio, ale nerwy ruchowe, których praca przy tej funkcyi jest niezmiernie małą w porównaniu do pracy muszkułów — według niektórych obliczeń: trzydziestomilionową jej częścią. Nerwy te dochodzą do mózgu i tam gdzieś, zapewne w szarej masie, powstaje impuls chciany, który wprawia w ruch odpowiednie nerwy, a przez nerwy budzi ruch w muszkułach.

Mechanizm ludzkiego organizmu jest więc tak zbudowany, że ten pierwszy impuls, w którym bezpośrednio wola działa na materyę, a przez który całym organizmem włada, przedstawia się z punktu mechaniki, jako coś zbliżającego się do zera. Czy może być absolutnie zerem? — innemi słowy: czy wola może kierować nerwami, nic zgoła siły nie stwarzając — czy też musi wywierać jakąś nieobliczalnie małą ilość siły mechanicznej?

Pierwsza hipoteza, któraby ochroniła stałość ilości siły w świecie z matematyczną ścisłością,

znalazła w ostatnich czasach rzeczników w kilku biegłych matematykach. Cournot i Saint-Venant opierają się na tem, że siła nieskończenie mała może wyprowadzić z równowagi jakkolwiek wielkie siły, a przez to ogromne skutki w świecie sprawić. Wystawmy sobie kulę, postawioną w równowadze na stożku; jeżeli kula i stożek są geometrycznie doskonałe, to wystarcza do strącenia kuli siła równa zeru [1]. Zarzucono im, że ten teoremat nie da się do czynów ludzkich zastosować, bo w naturze niema figur geometrycznie doskonałych. Zarzut słuszny, jeżeli mowa o ciałach złożonych, ale między atomami czy niema takich figur i czy się nie wydarza równowaga matematycznie niestała — to jeszcze może być kwestya.

Inny znakomity matematyk, Boussinesq, poszedł dalej: odkrył on, że w zrównaniach mechaniki zachodzą t. zw. »rozwiązania szczególne« *(solutions singulières)*, w których punkt materyalny, podlegający zupełnie oznaczonym siłom, ma przed sobą nie jedną drogę, ale kilka: t. j. może w danej chwili albo zostać w spoczynku, albo w je-

[1] Saint-Venant, *Rapport à l'Académie des sciences sur l'accord de la liberté morale avec les lois de la mécanique.*

dnym lub w drugim kierunku się poruszać — zadość czyniąc w zupełności prawom mechaniki. Już sławny Poisson na początku tego wieku spotkał się w swych studyach z takim wypadkiem, ale nie wiedząc, co z nim począć, zostawił go bez dalszego badania. Otóż Boussinesq rozszerzył pole tych wypadków i zastosował je do wolnej woli, przypuszczając, że wola w takich właśnie chwilach indeterminacyi mechanicznej, zachodzących między atomami mózgowymi, wkracza ze swym wpływem kierowniczym i drogę atomu determinuje — bez żadnego naruszenia mechaniki kosmicznej [1].

Rzecz ta wiele narobiła hałasu w świecie uczonym paryskim; Akademia umiejętności z początku na nią się boczyła; lecz ostatecznie nic nie można było zarzucić z punktu matematycznej mechaniki, — i prawdą zostaje, przeciwko zagorzałym deterministom, że prawa mechaniki nie koniecznie i bez wyjątku wymagają w danych warunkach oznaczonego rezultatu, i że związek między poprzednikiem a następnikiem

---

[1] *Conciliation du véritable déterminisme scientifique avec l'éxistence de la vie et de la liberté morale.* Mémoires de la Société des sciences, de Lille 1878, tome VI., 4. série.

nie jest zawsze matematycznie obliczalny. — Czy atoli na tych »rozwiązaniach szczególnych« opierać trzeba wpływ woli na organizm — to inna kwestya. Nam się zdaje, iż Boussinesq w tem się najbardziej myli, że uważa swą teoryę jako jedyną deskę ratunkową dla wolnej woli — gdy tymczasem jej los jest od tego wszystkiego niezależny.

Dlaczegoż chcieć koniecznie wpływ mechaniczny woli sprowadzać do zera? — Tego wymaga — mówią — pewnik stałości ilości siły w świecie. Ale cóż wiemy istotnie o tym nibyto pewniku? Kto wie, na jak szczupłej i niedokładnej podstawie doświadczalnej i na jak przybliżonych obliczeniach opiera się wniosek o stałości ilości siły w wszechświecie, — ten chyba uśmiechnie się na zarzut, jakoby owa nieocenialnie mała ilość siły, jaką wola daje impuls nerwom, sprzeciwiała się doświadczeniu i psuła nam rachunki. Nie mówię, że trzeba teoryę o stałej ilości siły odrzucić; ale twierdzę, — co każdy fachowy fizyk przyzna — że tej stałości, jak dalece ją naukowo znamy, nie sprzeciwia się bynajmniej wprowadzenie infinitezymalnego impulsu woli, kierującego nerwami. Podobnie, od kiedy znamy krążenie wody między morzem,

obłokami a źródłami, przekonani jesteśmy o stałości ilości wody na planecie, — a temu nic nie wadzą te krople wody, które chemicy w swych pracowniach tworzą z tlenu i wodoru, skądinąd wziętego.

Ale jakżeż może — zarzucają jeszcze — pierwiastek duchowy wywrzeć skutek fizyczny? Jeźli w tem jest jakaś trudność, to w każdej hipotezie (wyjąwszy materyalistycznej, która ducha wyklucza) z nią się zgodzić trzeba: bo jakkolwiek pojmiemy ten stosunek pierwiastku duchowego do atomu: czy ów pierwiastek, według Cournot'a, w chwilach równowagi zwraca atom w stronę, w którą chce — czy korzysta z »rozwiązań szczególnych« Boussinesq'a, aby atomem kierować — i chociażby to działanie równało się mechanicznie zeru — przecież nie zrobi się to samem myśleniem ani pragnieniem, ale jakimś wpływem fizycznym na materyę. Zresztą ten zarzut nie powstaje z nauki przyrody, ale z metafizyki; a metafizyka — choć długo o tem rozprawiała — nigdy nie odkryła racyi niemożliwości działania ducha na materyę. Jak istota ducha jest nam nieznajomą, a jednak objawia się nam we wnętrznej świadomości, tak działanie ducha na materyę może nam być mniej

albo więcej niezrozumiałem, a jednak faktycznie objawia się nam ciągle w tem, że myśli w duchu poczęte przechodzą w czyny, a czyny na szeroki świat wpływ wywierają.

Drugi nowożytny zarzut przeciwko wolnej woli powstaje z psychologii. Psychologia w najnowszych czasach zwróciła się ze szczególnem zamiłowaniem do obserwacyi stanów anormalnych i chorobliwych podmiotu, i stworzyła całą patologię duszy. Już między »chorobami woli«, jakie opisuje Ribot[1], niejeden szczegół przedstawia się przynajmniej pod piórem autora materyalisty — jakoby z wolną wolą niezgodny. Ogółem jednak widok dziwnej niemocy tych ludzi, o woli chorej i jakby porażonej, jeszcze wyraźniej budzi w nas poczucie naszej siły i wolności. Wszelako między anormalnemi zjawiskami psychicznemi jedno głośniejszą odegrało dziś rolę, a to w pierwszej chwili zdawało się świadczyć przeciwko wolności woli. Hypnotyzm jest normalnie snem, do somnambulizmu, a nawet do snu zwyczajnego podobnym, tem zaś głównie się odróżniającym, że go druga osoba sztucznie wy-

[1] *Les maladies de la volonté,* par Ribot.

wołuje, i kieruje w tym stanie władzami psychicznemi uśpionego. Pisząc dawniej o tym przedmiocie [1], tłumaczyłem przy porównaniu tego stanu ze snem zwyczajnym i somnambulizmem, jakim sposobem rozkazy hypnotyzera dochodzić mogą do świadomości uśpionego, i jakim sposobem ten ostatni daje się im wodzić, bez udziału własnej woli, — zupełnie tak samo, jak kiedy nam się śni, dajemy się biernie unosić swobodnemu kojarzeniu się wyobrażeń. Póty żadnego jeszcze niema zarzutu przeciw wolnej woli: bo człowiek śpiący nie włada sobą i nie jest odpowiedzialny. Ale wpływ hypnotyzera sięga i poza sen, a rozkazy dane w czasie uśpienia, wykonywane bywają najdokładniej, nawet po wielu dniach. Hypnotyk, który we śnie otrzymał rozkaz stawienia się po kilku dobach, przychodzi punktualnie, w oznaczonym czasie; zapytany, dlaczego przyszedł, wyszukuje bylejaki powód: o prawdziwej zaś przyczynie, która go sprowadza, t. j. o narzuconej mu we śnie suggestyi, nic zgoła nie wie. — Otóż jest najlepszy dowód, — pisał w pierwszej chwili Ribot w *Revue*

[1] »Co to jest hypnotyzm?« *Przegl. Powsz.* t. XX., str. 153 i 319. To samo w broszurze.

Philosophique — że wolność woli jest złudzeniem, z niewiadomości pochodzącem: hypnotyk sądzi, że z własnego popędu działa, a on jest zdeterminowany przez suggestyę. W tym samym sensie wyzyskiwali zjawiska hypnotyczne Baunis, Richet i t. p.

Wnet jednak Bernheim w Nancy, doświadczając na ludziach fizycznie i moralnie zdrowych, — a nie na histeryczkach, jak tamci — spostrzegł, że pacyent niekoniecznie poddanej myśli ulega; odzywa się w nim wprawdzie myśl narzucona, ale jeźli ona sprzeciwia się jego zasadom lub innym ważnym względom, to się człowiek waha i wkońcu rozkazu nie spełnia [1]. To samo spostrzeżenie wielu innych lekarzy zrobiło [2]. Dalej psychologowie, jak Delboeuf, poczęli z większą ścisłością i umiejętniej inda-

[1] Dr. Bernheim, *La suggestion dans l'état de veille.*

[2] Zrobiono przeciwko temu zarzut, że takiego, który się opiera suggestyi, można zawsze, przez częstsze usypianie i silniejsze poddawanie, do spełnienia rozkazów nakłonić. Trudno to na szeroką skalę sprawdzić, ale choćby i tak było, człowiek, który się często poddaje hypnotyzowaniu, stawia się w położeniu tego, który do pewnego stopnia poddaje się dobrowolnie jakiejkolwiek pokusie: taki może wkońcu znaleźć się w moralnej niemożliwości stawienia oporu.

gować hypnotyków i wykazali na podstawie tak własnych spostrzeżeń, jakoteż sprawozdań z obserwacyi samych przeciwników, że czynność poddana nie przedstawia się w świadomości hypnotyków identycznie tak samo, jak zwyczajne wolne ich czyny. Wogóle czyn poddany przedstawia im się jako wstrętny, obcy, nawet wtedy, kiedy zupełnie odpowiada ich charakterowi; zapytani o powody, czemu to zrobili, podają także powody mylne, ale między nimi dostrzegają zwykle i prawdziwy; mówią: »coś mię parło«, — »nie mogłem się oprzeć jakiemuś instynktowi« i t. p.[1]. Nareszcie dalsze obserwacye wykazały, że hypnotyk przy wykonaniu suggestyi, chociaż po dłuższym czasie, nie jest najczęściej, a może i nigdy nie jest w zwykłym stanie przytomności, lecz w jakimś śnie lub półśnie hypnotycznym, a w takim razie nic dziwnego, że ma wolę w części lub zupełnie skrępowaną.

W rezultacie hypnotyzm, wezwany na świadka przeciwko wolnej woli, raczej na jej korzyść świadectwo wydał: człowiek, któremu w stanie

[1] Ob. znakomite studyum J. Delboeuf, *De la prétendue veille somnambulique. Revue Philosophique* 1887, w lutym i marcu.

sennym jakąś myśl poddano, bierze ją zwykle za swoją i wyobraża sobie, że ją własnowolnie wypełnia; — nic dziwnego: mając w zwykłych czynach świadomość swej wolności, a nie spostrzegając od razu różnicy między tym czynem a zwykłymi, i temu taki sam charakter przypisuje. Dokładniejsze pytania mogą go przecież do spostrzeżenia tej różnicy doprowadzić. Narzuconą myśl zwykle taki człowiek wykonuje, — w pewnych razach jednak się opiera: w czem, nawet pod zaklęciami hypnotyzera, moc wolnej woli się objawia. Wreszcie, kiedy człowiek spełnia poddawane myśli machinalnie, bez oporu, pokazuje się, że jest w stanie nieprzytomnym — a zatem też bezwolnym i nieodpowiedzialnym.

Zostaje nam jeszcze do zbadania zarzut socyologiczny, na statystyce oparty. Pierwszy Quételet pomyślał o zastosowaniu statystyki do socyologii, i z pewnej regularności w liczbach zbrodni wniósł, że jakieś prawa, do fizycznych podobne, panują nad czynnościami ludzkiemi. Ale najwięcej spopularyzował ten argument determinizmu i najlepiej go określił słynny autor »Historyi cywilizacyi w Anglii«, Tomasz Buckle. »Statystyka — mówi on — pokazuje cyframi, że

czyny ludzkie, które za najdowolniejsze uchodzą, podlegają jednak żelaznym prawom konieczności. Rok rocznie powtarza się nie tylko ta sama niemal liczba zabójstw, ale nawet to samo ma miejsce w stosunku do narzędzi, jakiemi zabójstwa się wykonują. Podobny porządek zauważano w każdej innej zbrodni. Cóż więcej zależy od osobistego usposobienia jak samobójstwo? otóż i samobójstwo, jak świadczy statystyka, jest tylko koniecznym wynikiem ogólnego stanu społeczeństwa, a pojedyńczy zbrodniarz wykonywa tylko to, co jest koniecznym wypływem poprzedzających okoliczności: w pewnym stanie społeczeństwa musi pewna liczba ludzi odebrać sobie życie... w Londynie około 240 corocznie. A nie tylko zbrodnie podlegają temu prawu jednostajności... wiadomo, że liczba małżeństw zawartych w ciągu roku, pozostaje w stałym stosunku do ceny zboża... Co rok ta sama liczba korespondentów zapomina położyć adres na wysłanych listach, tak, że na każdy następujący okres przepowiedzieć możemy liczbę osób, którym pamięć nie dopisze w tej drobiazgowej i napozór przypadkowej rzeczy« [1].

[1] »Historya cywilizacyi w Anglii«, tom I., rozdział 1.

Taki jest wywód Buckla; przyznać trzeba, że w pierwszej chwili daje on do myślenia.

Postawmy najprzód sobie pytanie: skąd ta dziwna regularność w rzeczach, które na pierwszy rzut oka zdają się czysto przypadkowemi? to wygląda prawie na mistyfikacyę. Tak jednakże nie jest, jest to po prostu wynik t. zw. prawa wielkich liczb, znanego w rachunku prawdopodobieństwa: Im większa liczba przypadków, tem regularniej uwydatniają się podstawy prawdopodobieństwa, bo przypadki przeciwne wzajemnie się równoważą; w liczbach zaś bardzo wielkich przypadkowość się znosi, a prawidła prawdopodobieństwa występują jako stałe prawa[1]. Rzucając kostkę mam prawdopodobieństwo $= 1/6$, że wypadnie liczba VI; w kilku rzutach nie dostrzegę żadnej regularności; mogę i kilkanaście razy rzucić, zanim VI wypadnie; ale w kilku tysiącach rzutów, suma wypadków liczby VI będzie niechybnie 6-tą częścią ogólnej sumy rzutów. Gdy dwóch gra w »cetno i licho« albo w inną grę hazardową, w równych ze wszechmiar warunkach, w mniejszym okresie czasu fortuna może być bardzo nierówną,

[1] Ob. Poisson, *Calcul des probabilités*, rozdział 3.

ale po długim czasie i bardzo wielkiej liczbie partyi, losy muszą się wyrównać, jeźli równe są szanse. Jeżeli zaś z jednej strony jest pewna przewaga prawdopodobieństwa, to ostatecznie ta sama przewaga wystąpi w rezultatach. Tak bank ruletowy, który gra nieustannie przeciwko wszystkim partnerom z pewnem prawdopodobieństwem korzyści, w samych warunkach tej gry założonem, w rezultacie zawsze tę korzyść, ni mniej ni więcej, odnosi — i byleby posiadał kapitał wystarczający do przetrwania chwilowych niepowodzeń, nic nie ryzykuje. Podobnie rzecz się ma w wypadkach, jakie zwykle statystyka oblicza; jak długo pożyje pojedyńczy zdrowy człowiek, tego nikt nie obliczy; ale, że w danem mnóstwie ludzi, np. w danem mieście, tyle będzie śmierci w roku, to się da dosyć dokładnie obrachować, bo poszczególne wypadki, któreby mogły tę liczbę powiększyć, zrównoważą się z przeciwnemi, dążącemi do jej umniejszenia — i tylko wtedy ogólna liczba dozna znacznej zmiany, gdy się ogólne warunki śmiertelności w tem miejscu zmienią, gdy np. nastanie wojna lub morowe powietrze.

Otóż to samo ma miejsce w wypadkach od wolnej woli zależących: wybór wolnej woli nie

jest właściwie przypadkiem, bo jest sam dla siebie racyą bytu, ale odnośnie do praw prawdopodobieństwa ma się tak samo jak przypadek. Pojedyńczego wyboru nikt nie obrachuje, nie odgadnie na pewno, czy cetno padnie czy licho, ale w milionie wolnych woli wybierających między dwiema równemi rzeczami, A i B, połowa wyborów padnie na A, a połowa na B. Jeżeli zaś po jednej stronie jest jakaś przewaga powodów, albo w samym przedmiocie albo w pewnym ustroju psychicznym, wspólnym tym wolnym wolom, ta sama przewaga objawi się niechybnie w sumie wyborów. Czy to dowodzi, że te wybory nie są wolne i podlegają prawom koniecznym? — żadną miarą, ale dowodzi tylko, że powody mają pewien wpływ na wybór — co najzupełniej uznajemy.

To trzeba dobrze zrozumieć, bo tu leży główny błąd przeciwnego rozumowania. Buckle i jemu podobni przypuszczają, jak widać, że broniąc wolności woli, odrzucamy wszelkie na nią wpływy. Ale któż za takiem pojęciem wolnej woli obstaje? Każdy z nas aż nadto tego świadom, jak bardzo wpływają na jego postępowanie, nie tylko przedmiotowe powody, ale nadto jego zasady, skłonności, namiętności, na-

wyknienia. Wolność woli nie na tem zależy, jakeśmy powiedzieli, żeby nie doznawała parcia tych wpływów, ale na tem, żeby mimo tych wpływów, była panią swego wyboru. Wola, będąc wolną, może w każdym pojedyńczym przypadku przeciwko mocniejszym wpływom wybrać — i niekiedy tak wybierze; jednakże, ponieważ powody istotnie wpływają, wybór tam częściej padnie, gdzie mocniej powody ciągną, a w wielkiej sumie wypadków odbije się niechybnie w regularnych rysach przeciętna suma powodów i wpływów.

Skąd się dzieje, że w Londynie jest rok rocznie około 240 samobójstw? — stąd poprostu, że w danych warunkach społecznych tego miasta, powtarza się rok rocznie pewna suma pokuszeń do samobójstwa, a w danych moralnych warunkach, znajduje się również pewna suma sił odpornych, różnica zaś tych dwóch sum wynosi 240 — i ta się w rezultacie objawia. W pojedyńczych wypadkach każdy z tych nieszczęliwych, na samobójstwo narażonych, (chyba że obłąkany) może się oprzeć; zdarza się, że jeden zwalcza większą pokusę, drugi natomiast mniejszej ulega; ale te jednostkowe wypadki nie zmieniają znacznie ogólnego rezultatu — bo się

w mnóstwie równoważą. Wtedy zaś tylko ogólny rezultat ulegnie znacznej zmianie, kiedy się zmienią ogólne warunki Londynu moralne lub materyalne.

Czemu roczna liczba małżeństw w Anglii jest w stałym związku z ceną zboża? Nie dlatego oczywiście, żeby zniżanie się tej ceny zmuszało pewne jednostki do żenienia się, a podnoszenie się jej krępowało inne w bezżeństwie, — ale dlatego, że dla mas ubogich, większość ludności stanowiących, taniość życia ułatwia zawarcie małżeństwa, drożyzna utrudnia, a ta większa lub mniejsza łatwość objawia się w rezultacie proporcyonalną oscylacyą statystycznych ilości małżeństw.

Więcej powiem: w jednostce nawet wolność woli, którą w każdym czynie uznajemy, nie wyklucza bynajmniej pewnej prawidłowości działania, w której się przejawia charakter tej osoby — a to dlatego, że w sumie jej czynów zawsze przeważy liczba takich, co będą podług starych podniet w jej charakterze zawartych. Tem więcej uwydatni się ta przewaga w zbiorze mnóstwa osób zbliżonych pochodzeniem i innymi warunkami, a przeto tem bardziej da się określić charakterystyka rodziny, narodu i plemienia. Zawsze bowiem, na tej sa-

mej zasadzie, zmienność i dowolność pojedyńczych objawów, w wielkich liczbach spływają w regularne prądy, proporcyonalne do sum powodów na wolę działających.

Cóż więc zostaje z argumentu Buckla? Dla uwydatnienia rzeczy, powtarzam ją w kilku słowach. Faktem jest dowiedzionym, że czyny woli ludzkiej, w wielkich liczbach uważane, objawiają stałe prawa, mianowicie: stały stosunek do powodów na wolę działających; z tego faktu Buckle od razu wnosi, że i w pojedyńczym wypadku wola stałym prawom podlega i wybór jej stoi w koniecznym stosunku do sumy powodów. Otóż wniosek ten jest fałszywy, bo ta przybliżona stałość i regularność w wielkich liczbach ostać się może, jak się pokazało, i wtedy, kiedy w pojedyńczych przypadkach ma miejsce zmienność i dowolność. Więc całe to rozumowanie przeciwników wolnej woli chybia celu, a cyfry, któremi nas Buckle zarzuca, są w tym punkcie prostą mistyfikacyą [1].

---

[1] Przy tej sposobności inna ważna prawda się odsłania, której również Buckle zaprzecza: skoro wolność woli osobista w jednostce godzi się ze stałemi prawami i stałym stosunkiem skutków do powodów w mnóstwie, toć historya, która ma do czynienia z narodami i wie-

Więc wkońcu i zarzut ze statystyki i wszystkie inne ważniejsze zarzuty, stare i nowe, jakie przeciwko wolnej woli podniesiono, przy bliższem rozpatrzeniu rozwiewają się: — wolna wola okazuje się niewątpliwie możliwą. Jakież mamy jeszcze dowody, że jest rzeczywistością?

---

kami, nie potrzebuje wyrzekać się wolnej woli, dla badania tych praw i śledzenia tych przyczynowych stosunków. (Por. »Wolna wola i Opatrzność w historyi a teorya Buckla«. *Przegl. Powsz.* 1884, tom I., str. 160).

IV.

DOWODY WOLNOŚCI WOLI.

Skąd pozytywnie wiemy, że wolna wola istnieje?

Wiemy to przedewszystkiem z naszej wewnętrznej świadomości. Ale to wymaga wyjaśnienia.

Stuart Mill zwrócił raz uwagę, że wewnętrzna świadomość spostrzedz tylko może czyn, nie zaś możność czynu, więc świadczyć nie może o wolności woli, która właśnie na możności zależy. — I od tego czasu dowód wolnej woli, na świadomości oparty, uchodzi w oczach wielu za zwalczony i pogrzebany.

Ja jednakowoż trwam w przekonaniu, że pocisk Milla wcale tego dowodu nie zabił, — ale tylko po wierzchu się prześliznął. Prawda, że możliwość sama nie podlega świadomości, ale chwila bezpośrednio poprzedzająca akt woli nie

jest czystą możliwością, lecz stanem psychicznym, w którym obecne są w myśli różne przedmioty do wybrania, tudzież zmysłowe pociągi i powody rozumowe, które za każdym z nich przemawiają. Wola czuje się ciągnioną w prawo i w lewo, ale nie przeciąganą, nie zmuszaną. Jest to stan indeterminacyi, nie biernej i negatywnej, ale pozytywnej, której umysł doskonale jest świadomy. Następnie umysł sam własnem chceniem przychyla się na jedną stronę; i znowu jest tego świadomy, że swoim aktem zrywa indeterminacyę motywów, — czyli że chceniem z niedeterminacyi poprzedniej przechodzi w stan »decyzyi«.

Więc wszystkie warunki wolności woli są istotnie uświadomione: poprzedni stan indeterminacyi — wyjście z niego własnem chceniem — więc początkowanie czynu samodzielne; — fakt, że motywa i pociągi nie zdeterminowały, objętym jest w świadomości pozytywnej niedeterminacyi pierwszego stanu; — że możliwym był inny wybór, to jako możliwość świadomości wprost nie podlega, ale wynika również z uświadomionej indeterminacyi motywów i pociągów, oraz z determinacyi wprowadzonej własnem chceniem, — z czego rozum od razu zdaje sobie sprawę.

Dlatego też, zaraz po czynie, zjawia się wyrzut lub pochwała sumienia, t. j. poczucie własnego początkowania tego czynu zestawione z normą moralności, — samowiedza umysłu, że on sam zdeterminował ten czyn, mogąc go zdeterminować inaczej, i że racya bytu tego czynu nie da się na inną przyczynę złożyć.

Zarzucają, że taki czyn mógł być zdeterminowany przez motywa, wcale pod świadomość nie podpadające, a więc, że niedeterminacya świadomych motywów niczego nie dowodzi. — W sferze fizyologicznej — odpowiadam — może być jakiś impuls, jakiś proceder, nie dochodzący do świadomości; ale tu mowa o motywach, powodujących psychologicznie; o ile więc jakiś motyw jest nieświadomy, o tyle na wybór nie wpływa. Może człowiek nie rozbierać pobudek swego działania, może nie zwracać na nie uwagi refleksyjnie, — ale musi je czuć, świadomie ich doznawać; inaczej nie może ich wpływowi podlegać. A więc, skoro człowiek czuje się sumą motywów i pociągów nie zdeterminowanym, to świadomość ta obejmuje wszystkie pobudki na wybór wpływające. Poza tą sferą uświadomioną mogą być tylko wpływy fizyologiczne, a tym przypisać determinowanie czynu, byłoby to wrócić do teo-

ryi materyalistycznej Aleksandra Bain'a, w której cała sfera świadomości staje się zupełnie zbyteczną.

Ribot jeszcze coś nowego dobywa ze swej fizyologicznej psychologii przeciwko świadectwu naszej wewnętrznej świadomości. Kiedy myślimy o jakimś przyszłym czynie — mówi — już wskutek samego wyobrażenia prąd nerwowy zaczyna obiegać po odpowiednich nerwach, i budzi w odpowiednich muszkułach początkowe ruchy; ta innerwacya odzywa się głucho w naszej świadomości — i to właśnie sobie tłumaczymy jako poczucie możności działania. Że taka innerwacya, w pewnych razach przynajmniej, ma miejsce, jest to bardzo możliwem, ale to nic do rzeczy nie ma: bo — jak widzieliśmy — na zupełnie innych danych świadomości pojęcie wolności się zasadza; owszem, niekiedy na danych wyraźnie przeciwnych hipotezie Ribota. Bierzmy chwilę, kiedy narzuca się umysłowi wyobrażenie jakiegoś czynu, do zmysłowej kategoryi należącego: innerwacya wspomniana i początkowe ruchy muszkularne mają miejsce; umysł jest tego świadom bardzo wyraźnie; ale równocześnie świadomy bywa nieraz wielkiego wysiłku woli, opierającej się temu pociągowi. Otóż nie w tem

upatruje on swoją wolność, że czuje ów pierwszy pociąg, ale w tem właśnie, że go równoważy siłą woli, i w swej mocy ma zarówno czyn i wstrzymanie się od czynu.

Więc ostatecznie nie ignorancya przyczyn, które nas determinują, wywołuje w nas wyobrażenie wolnej woli, — jak powiedział Spinoza — ale przeciwnie, samowiedza naszej siły determinującej się daje nam to pojęcie i tę pewność.

I stąd to pochodzi, że przekonanie o wolnej woli jest tak powszechne i tak głębokie, iż nikt się z niego istotnie wyzuć nie może. I ten sam filozof, który w teoryi zaprzecza wolności woli, w życiu codziennem ciągle tę wolność i w sobie i w drugich uznaje; a kiedy wyrzuty czyni służącemu, który go okradł, albo uczniowi, który się źle uczy, — niemałoby się zgniewał, gdyby mu ci odpowiedzieli, że byli do tego zdeterminowani i uniknąć tego nie mogli... Inaczej żyć nie podobna. Ma tu miejsce to samo, co u sceptyków, którzy przeczą rozumowi zdolności poznania prawdy, a w życiu codziennem ustawicznie prawdę uznają i sobie samym zaprzeczają. Bo też czem jest sceptyk w sferze myślenia, tem determinista w sferze etycznej: jeden i drugi

wszystko obala, — a jednemu i drugiemu kłam zadaje ich ludzka natura, z której »ciężko się wyzuć« — jak wyznał Pirro.

Otóż takie głębokie, powszechne u ludzi, niezwyciężone przekonanie nie może pochodzić, jak tylko z bezpośredniej oczywistości; kiedy zaś idzie o fakt wewnętrzny, jak wolność chcenia, oczywistość ta może być tylko daną przez bezpośrednią, wewnętrzną świadomość. I to mię utwierdza w przekonaniu, że dowód wolności woli, ze świadomości wzięty, jest prawdziwy i apodyktyczny.

Drugi dowód wolnej woli opiera się na fakcie istnienia moralności.

Pokazaliśmy na początku, — sądzę, iż dosyć jasno i dobitnie — że odpowiedzialność i cała sfera moralności na wolnej woli się opiera: tak, że jeźli wola jest złudzeniem, to cała moralność jest złudzeniem. — Otóż moralność nie jest złudzeniem, ale faktem, również do wewnętrznej świadomości należącym: faktem jest odpowiedzialność i obowiązek; faktem, że jest różnica dobra i zła, nie tylko fizyczna, ale etyczna; faktem jest, że istnieje prawo, od którego czyny mogą zboczyć, a do którego powinno się sto-

sować; faktami są wreszcie te wszystkie rozgałęzienia etyki w społeczeństwie: ustawy, kary, pochwały, których wewnętrzny związek z wolną wolą wykazaliśmy, a które każdy — nawet determinista w teoryi — w praktyce za takie bierze. Więc bezwarunkowo wolna wola istnieje.

Fakta te i prawa etyczne są nam znane inną drogą, niż fizyczne, ale z nie mniejszą, owszem z większą pewnością, bo o tych wiemy z empiryi zewnętrznej, o pierwszych z wewnętrznej, która jest tamtej podstawą. Fakta i prawa etyczne są też dla nas nierównie większej wagi, niż fizyczne; to nie potrzebuje dowodu. Więc, gdyby między jednymi a drugimi istniała sprzeczność, to powinnibyśmy raczej o prawach fizycznych zwątpić, a wierzyć w sumienie i obowiązek. Jak w kierunku myślenia i badania świata, pierwszego kroku zrobić nie można, nie zacząwszy od uznania zdolności umysłu do poznania prawdy, — tak samo w postępowaniu moralnem kroku uczynić nie możemy, nie uznawszy wprzódy zdolności woli do wolnych czynów, jako warunku moralności.

I dlatego Renouvier, Lequier i cała szkoła neokancistów francuskich, która dziś tylu niepospolitych myślicieli wydaje, stoi na tem sta-

nowisku: przedewszystkiem wierzyć w obowiązek, — nic pewniejszego nie mamy, jak obowiązek i oraz wolną wolę, która obowiązek warunkuje, — potem niech się prawa fizyczne z tem godzą jak mogą, a jeźli nie mogą, to nie zasługują na wiarę[1]. Niektórzy z nich nawet, jak Boutroux, Secrétan[2] i do pewnego stopnia sam Renouvier, nie mogąc rozwiązać antynomii między determinizmem a wolnością, wszelki determinizm ze świata wyrzucają, przyznając każdemu atomowi brzask samowiedzy i odrobinę wolności; a regularność ruchów ciał i stałość praw przyrody tłumaczą sobie jako approksymacye, w których bardzo małych zboczeń nasze grube środki obserwacyi nie dostrzegają.

Lepsze to zapewnie niż brutalny determinizm powszechny. Ale tych skrajności nie potrzebujemy. Tam, gdzie żadnego śladu samowiedzy ani dowolności nie znajdujemy, t. j. w całej naturze nieżywotnej i w największej części funkcyi żywotnych, przypuszczamy, z ogółem fizyków i fizoylogów, ścisły determinizm; tam zaś, gdzie

[1] Renouvier rozwija ciągle ten pogląd w piśmie peryodycznem: *La critique philosophique*. Także w dziele: *Essai de critique générale*, 3 tomy, i t. d.

[2] *Philosophie de la liberté*.

świadomość świadczy nam o wolności czynu, uznajemy tę wolność. I antynomii żadnej niema.

Taki jest drugi dowód wolnej woli. Jest jeszcze trzeci, dany przez św. Tomasza, rozwinięty przez scholastyków. Nie spodziewamy się tak go przedstawić, żeby każdy czytelnik uznał w nim moc dowodzącą; toby suponowało wiele innych danych ze stanowiska scholastyki. Przytaczamy go jednak dlatego, że idzie w głąb rzeczy i wskazuje racyę, dlaczego wolna wola do natury człowieka należy.

Punktem wyjścia u św. Tomasza jest rozum, władza poznawania ogólnego. Rozum poznaje nie tylko pojedyńcze dobra, jak zmysł, ale dobro w ogólności; pojęcie to bierze wprawdzie z empiryi, ale tem samem, że je uogólnia, obejmuje w jego rozciągłości wszelkie dobro, jakie być może. Władzy poznawczej towarzyszyć i odpowiadać musi z natury rzeczy władza pożądania, jako pierwszej następstwo. Wola więc musi mieć również aspiracyę do dobra ogólnego, obejmującego w swej rozciągłości wszelkie dobro. Stąd pochodzi, że podczas gdy żądza zmysłowa, odpowiadająca zmysłowemu poznaniu, nasyca się pojedyńczym przedmiotem — wola żadnym w świe-

cie przedmiotem nasycić się nie może; i człowiek, wchodząc w siebie, nigdy nie może powiedzieć, że jest zupełnie szczęśliwym: bo poznanie jego, a w następstwie i aspiracya, prześciga zawsze sumę dobra, jaką w danej chwili mieć może[1]. Stąd dalej wynika, że żądza zmysłowa, wobec odpowiedniego sobie przedmiotu, pożąda koniecznie, jest poniekąd porwaną: co ma miejsce u zwierzęcia i w niższej części psychicznej człowieka; wola zaś wtedy tylko byłaby tak porwaną, gdyby się jej przedstawił przedmiot, łączący w sobie wszelkie dobro, — a tem samem wypełniający przyrodzoną jej aspiracyę; póki zaś ma przed sobą przedmioty jednostkowe, posiadające dobro, prawdę, byt z ograniczeniem i ułamkowo, póty nie może się czuć do ich pożądania zdeterminowaną; one nie są właściwie odpowiednie do jej rdzennej aspiracyi.

Z drugiej strony te przedmioty mają zawsze coś z tego, do czego wola aspiruje; mają coś

---

[1] Poznanie i aspiracya człowieka nie tylko ilość dobra posiadanego, ale i czas jego trwania prześcigają. Stąd słusznie wnosiła filozofia starożytna, że człowiek szczęśliwym być nie może, jak tylko przy pewności, że to szczęście będzie trwało wiecznie. Ob. Cycerona: *De finibus*, l. II, cap. 27.

dobra w sobie; więc też mogą być pożądane od woli. Więc ostatecznie wola, wobec jakiegokolwiek przedmiotu na świecie, jest w tem położeniu, że może go pożądać, chcieć, — a może go i nie chcieć; znajduje w nim dosyć, aby módz go pragnąć, a nie dosyć, aby być do tego zniewoloną. I dlatego jest wolną.

* * *

Wolna wola jest tedy rzeczą dowiedzioną; zostaje nam jeszcze rzecz do wyświecenia, którąśmy umyślnie w ciągu dyskusyi pominęli, mianowicie: kiedy, w jakiej chwili rozwoju ludzkiego czynu wolność ma miejsce? — i podobnie: w jakiej porze w rozwoju życia ludzkiego wolna wola gra rolę? — Co do pierwszego zagadnienia, różne są o tem zdania: jedni upatrują tę chwilę wolności po namyśleniu się, czyli po rozbiorze powodów przez rozum; inni przeciwnie twierdzą i wielki nacisk na to kładą, że wolność wyłącznie w przywodzeniu sobie i w ocenianiu motywów ma miejsce. Nie motyw nas skłania, — mówi Renouvier — ale n a s z m o t y w, przez nas obrany i przystrojony. Dolfus nazywa z tego powodu motywa wyboru *auto-motifs*. Inni znowu ograniczają rolę woli do wpływu na samą uwagę,

którą wola może w czasie namyślania się zwracać jak chce do tych lub owych powodów, albo odwracać.

Nam się zdaje, że te wszystkie poglądy są jednostronne, zbyt posiekane. Umysł, w czasie całego rozwoju czynu wolnego (a rozwój ten dłużej albo krócej trwać może), czynny jest łącznie rozumem i wolą. Rozum przyświeca najprzód możliwością różnych wyborów. Wola wtedy (idealnie rzeczy biorąc) powinnaby jedynie naglić rozum do badania powodów, za każdą stroną przemawiających — i dopiero po skończeniu tej »kosultacyi« wybór uczynić. W rzeczywistości jednak wola nie utrzymuje się w tej równowadze niestałej, lecz od razu skłaniać się zaczyna własnem upodobaniem ku pewnemu przedmiotowi, — czem już na roztrząsanie powodów przez rozum niemały wpływ wywiera, a nadto jeszcze uwagę gdzie chce zwraca i skupia. Rozum niezupełnie od woli zależy; gdzie widzi rzecz w świetle oczywistości, tam żaden nacisk woli jego sądu nie zmieni; najczęściej jednak oczywistości niema, a wtedy pod wpływem woli wyszukuje ile może racyi i pozorów, żeby uznać za lepsze to, co się woli więcej podoba. O ile zaś to rozumowi się udaje, o tyle wola w swojem upodo-

baniu się utwierdza. Wreszcie, kiedy wola stanowczo się decyduje, rozum wypowiada zwykle ten wybór sądem praktycznym: »to mam zrobić« — i następuje czyn.

Jak widać, obie władze oddziaływują wciąż na siebie, dążąc do zharmonizowania się; — człowiek chce być ze sobą zgodny w działaniu: — rozum przyciąga wolę do tego co uznaje za lepsze, wola ciągnie rozum do pochwalenia tego, co się jej więcej podoba. Wolny wybór woli zaczyna się najczęściej od samego początku rozbioru motywów, a kończy się zwykle zgodną uchwałą woli i rozumu.

Co się tyczy pory wolności w życiu ludzkiem, kwestya o tem stąd powstaje, że Kant przypuszcza jednorazowy tylko użytek wolności: przy uformowaniu charakteru. Człowiek — według niego — raz z absolutną wolnością swój charakter stanowi; wszystkie zaś czyny całego życia wynikają z tego charakteru koniecznie, jak dedukcye z algebraicznej formułki. Ktoby znał czyjś charakter doskonale, ten mógłby przepowiedzieć wszystko, co ten człowiek zrobi w życiu i jak się zachowa w każdej okoliczności. Jednak te wszystkie czyny są wolne i człowiek za nie

odpowiada, bo wszystkie są następstwem pierwszego wolnego założenia. Nie wdamy się w szczegółową krytykę tej teoryi; tem bardziej, że ją Kant jeszcze utrudnia, osadzając tę wolność i ten charakter w niedostępnej sferze noumenów, poza czasem i przestrzenią, podczas gdy czyny ludzkie są w sferze zjawiskowej. Zwrócimy tylko na to uwagę, że taki pogląd sprzeciwia się temu świadectwu wewnętrznej świadomości, na którem cała nasza pewność o wolności woli spoczywa. W którymkolwiek czynie naszym, w którejkolwiek porze życia, przy uformowanym już charakterze, świadomi jesteśmy w chwili wyboru, że nic nas bezwarunkowo nie zmusza do jakiegoś określonego działania, ale zawsze samodzielnem chceniem obieramy drogę.

Z drugiej strony jednak zdanie Kanta to ma dobrego, że uwydatnia wpływ wolnej woli na uformowanie charakteru — i odwrotnie wpływ charakteru, na kierunek woli. Charakter — ten rys indywidualny w naturze człowieka wyciśnięty, a objawiający się właściwym jemu sposobem czucia i działania — jest niezawodnie rezultatem wielu czynników: złożyły się nań dziedziczność narodowa i familijna, wychowanie, atmosfera społeczna, fizyczne warunki organizmu

i zasady, jakie nam wpojono. Ale wolna wola przy tem ukształtowaniu nie była wcale bierną; ona przyzwyczaiła się ulegać odziedziczonym skłonnościom, albo je zwyciężać, trzymać na wodzy swe popędy, albo im cugle puszczać; ona wpłynęła na uformowanie naszych własnych zasad, w których może tylko mała cząstka z tego, co nam wpojono, pozostała. Ona i w samym organizmie wyżłobiła sobie pewne drogi i nawyki, nastroiła go podług siebie; — i w ten sposób cały charakter, inaczej mówiąc, cały człowiek co do ciała i co do duszy, doszedłszy do dojrzałego wieku, jest po wielkiej części tem, czem się dobrowolnie zrobił.

Tak urobiony charakter wpływa znowu na całe postępowanie, — nie determinując z koniecznością, ale dając skłonność i oraz łatwość do działania w każdej okoliczności podług typu odpowiedniego charakterowi, a pewną trudność do działania przeciwnego. I stąd (według prawidła omówionego przy kwestyi o statystyce) wyjątkowo tylko zdarzają się postępki z charakterem niezgodne; zgodne zaś występują jako stała i prawidłowa norma.

I to jest właśnie najszczytniejsze, arcymistrzowskie wolnej woli zadanie: wyrobić w czło-

wieku charakter idealny — ozdobić go cnotami, które niczem innem nie są, tylko nawyknieniami działania podług moralnego ideału — nastroić i ciało do cnoty, jak instrument muzyczny do grania; — i tak, mocą swej wolności, wyrobić w sobie stałość.

Jak z głazu posąg, niech tak się podnoszą, pod wewnętrznem własnej woli dłutem [1].

[1] Niedokończony poemat.

V.

DWA BODŹCE CZYNÓW LUDZKICH: PRZYJEMNOŚĆ I POWINNOŚĆ, I OPARTE NA NICH SYSTEMY.

Zdobyliśmy pierwszą podstawę moralności: wolną wolę. Wiemy już, że moralność jest przymiotem czynów wolnych.

Ale sama wolność czynu jeszcze nie stanowi jego moralności. Ażeby bliżej to pojęcie określić, musimy wziąść pod rozwagę przedmioty, ku którym wola się zwraca, zastanowić się, co człowieka pociąga i do działania pobudza.

Otóż ile razy wchodzimy w siebie znajdujemy dwa takie bodźce czynów: przyjemność i powinność. Około tych dwu osi zwrotnych obraca się całe wewnętrzne życie nasze, od nich zawisła nasza wartość i nasze szczęście. Wartość ta byłaby zapewnioną i szczęście łatwem,

gdyby te dwa czynniki były w harmonii, gdyby można naokoło tych dwóch ognisk zatoczyć miarową elipsę życia. Ale niestety, wciąż spotykamy między niemi przeciwności. Powinność narzuca się jako wymaganie rozumnej natury naszej, jako *dictamen* rozumu, który w niej upatruje piękno, zacność, porządek i pewien rodzaj przymusu, który moralnym nazywamy. Przyjemność, w szerszem, nie wyłącznie zmysłowem znaczeniu pojęta, z niemniejszą logicznością i racyonalnością swoich praw się domaga. Z jednej strony rozumiem, że powinienem iść drogą cnoty, być sprawiedliwym, mężnym, w pewnych razach odstępywać od własnego interesu, t. j. od przyjemności własnej, dla dobra publicznego; rozumiem, że gdy się dopuszczam niecnoty, krzywdy, samolubstwa, źle robię; z drugiej strony ten sam rozum zadaje mi pytanie: co ci z tego, że będziesz cnotliwy? co za korzyść dla ciebie, że siebie narażasz, że się poświęcasz dobru innych? Z jednej strony miłość własna za nieracyonalne ogłasza wszystko, co się do niej nie odnosi i sama chce być centrem grawitacyi życia; z drugiej strony równie widocznem się zdaje, że taka norma znosi po prostu cnotę, burzy podstawy społeczeństwa, słowem, odczłowiecza.

Ale jakże to być może, żeby w naturze naszej istniała sprzeczność? Kiedy w całym świecie panuje ład i harmonia, kiedy niższe od nas istoty, jednym tylko parte bodźcem, bez walki wewnętrznej do swoich celów dążą i zaspokojenie swych żądz znajdują — jakim to sposobem człowiek znajduje się w tem rozdwojeniu, i gdy jednej stronie swej natury zadość uczyni, drugą krzywdzić musi? — Po której stronie racya? — albo czy jest jaki sposób skojarzenia tych sprzeczności? To zagadnienie na wstępie każdej teoryi etycznej się narzuca; zaprzątało ono zawsze umysły filozofów moralności i rozdwajało szkoły.

W starożytności, prócz mniej określonych odcieni, stanęły naprzeciw siebie dwie przeciwne szkoły: Epikurejczyków i Stoików. Epikureizm brał za punkt wyjścia przyjemność i nią chciał tłumaczyć powinność. Cnota, mówił, jest ci korzystną; ona nakazując miarę w używaniu, potęguje i przedłuża przyjemność; ona przynosi szacunek współobywateli, sławę, wdzięczność, co znów do przyjemności zmierza. Tej przyjemności ostatecznie szukasz, ile razy za głosem cnoty idziesz. Stoicyzm przeciwnie, stawiał za jedyny cel dążności i szczęścia człowieka cnotę samą w sobie, przyjemności zaprzeczał prawa bytu,

żądzom kazał milczeć i umarłego udawać, samemu nawet cierpieniu w oczy przeczył. »O boleści, — wołał konający Epiktet — nigdy nie przyznam, że jesteś złem!«

— Kłamiecie — mówił Epikurejczyk Stoikowi — kłamiecie sobie i naturze; filozofujecie dla szczerych duchów, a jednak sami duchami nie jesteście. Kto z was doszedł do tej wymarzonej ἀπάθεια, w którejby żadnej nie czuł żądzy, obojętnym był prawdziwie względem katuszy i rozkoszy i czystą cnotą szczęśliwy? I dla tej to niedoścignionej mrzonki każecie nam porzucić wszystkie uciechy, wieczny gwałt naturze zadawać? Tfu! Mara w pyszne słowa udrapowana, to wasza filozofia!

— A wy — odpowiadał mu niemniej dosadnie Stoik — nawet czoła nie macie przyznać się publicznie do zasad swej filozofii; tak dalece czujecie, że je sumienie publicznie potępia. Kiedy się starasz o konsulat, pyta Cycero Manliusza Torkwata, czy się ważysz powiedzieć ludowi, że na urzędzie wszystko będziesz robił dla swej korzyści i przyjemności? Nagany, a nie czci, podług tej teoryi, byli godni twoi przodkowie, gdy w bojach zdrowie za ojczyznę poświęcali. Jeźli często cnota przynosi korzyść, czy nie przynosi jej także występek? Ileż to razy zni-

szczenie testamentu, potajemne zgładzenie współzawodnika daje pewną fortunę w rękę! Czyż w takich razach niecnotę nazwiecie powinnością? Ale wy lepsi jesteście od waszych zasad, i sam Epikur przy śmierci, troszcząc się o los dzieci przyjaciela swego Metrodora, których był opiekunem — a z których wtedy już żadnej nie spodziewał się przyjemności — pokazał, że więcej był wart od swojej filozofii [1].

Cycero, zarzucając obu stronom skrajność, staje z Arystotelesem w pośrodku, każe i ciału i duszy służyć, i przyjemności i cnoty szukać. Poważne napozór, ale w gruncie najpłytsze rozwiązanie: bo skoro te dwa rodzaje dobra stoją najczęściej w przeciwieństwie, iż za jednem idąc, drugiego odstąpić trzeba, ginie prawdziwe szczęście, ginie cel życia — i zostaje sprzeczność jak była.

Przyszedł wreszcie chrystyanizm i dał klucz zagadce: przeciwieństwo między przyjemnością a powinnością pochodzi z upadku i skażenia natury ludzkiej; wszelako jest ono tylko przejściowem. W tem życiu trzeba iść bezwarunkowo

[1] Cicero, *De finibus* lib. II. Z tego miejsca Cycerona wzięta jest cała powyższa dysputa.

drogą cnoty i sprawiedliwości, jak sumienie nakazuje, zrzekając się, ile cnota wymaga, przyjemności; ale w drugiem życiu, cnota spotka się z szczęściem zupełnem i wiecznem. »Tedy Syn Człowieczy odda każdemu, według uczynków jego« — i tak się sprzeczność ostatecznie znosi.

Jak widać, w pogańskiej filozofii zagadka życia była o tyle nierozwiązalną, o ile brano to życie w oderwaniu od przyszłego, bo w istocie tak odcięte życie doczesne jest nieracyonalnym odłamem — tak samo, jak niezrozumiałym jest odłam statuy dla tego, który go nie wiąże w myśli z całością. Ale poza dysputami filozoficznemi, wobec prawdy życia i głosu sumienia, dusza ludzka, *anima naturaliter christiana*, przeczuwała zawsze rozwiązanie kwestyi chrześcijańskie, — odgadywała, że to prawo przyrodzone, które jej rozum w porządku świata wyczytuje, a sumienie jako obowiązek jej narzuca, jest prawem najwyższego Rządcy świata: *ratio summi Jovis*[1]; wobec tego najwyższego Rządcy, czuła się odpowiedzialną, spodziewała się od niego w drugiem jakiemś życiu nagrody za cnotę, a kary za występek. Słowem, Bóg objawił się rodzajowi

[1] Cic. *Pro Milone.*

ludzkiemu nie tylko w naturze jako Stwórca, ale więcej jeszcze w tajniku sumienia jako prawodawca i nagrodziciel. Ślady tego faktu znajdujemy nie tylko w religiach i obrzędach starożytnych ludów, ale po dziś dzień u najdzikszych szczepów [1]. Chrześcijańskie więc rozwiązanie nie przyszło jako nowość, ale jako ujawienie tego, co było na dnie sumienia ludzkości; jako usankcyonowanie w imieniu bożem tego, czego się rozum chwiejnie domyślał. I dlatego świat przyjął oburącz tę naukę i spoczął w niej przez kilkanaście wieków.

W XVIII wieku, gdy znów filozofia poczęła budować świat bez Boga, spotkała się także z kwestyą etyczną. Wszelako poglądy moralne (jeźli je tak nazwać można) takich Helwecyuszów i Cabanisów, nie są żadnym systemem na seryo, tylko urąganiem chrześcijańskiej moralności. Wogóle filozofia ówczesna wymijała etykę, czując swą nieudolność na tym gruncie, lękając się spotkać mimowolnie w tej sferze sumienia widmo Boga, którego unikała.

---

[1] Por. »Związek moralności z religią w pogańskiej starożytności«, p. L. Żychlińskiego. *Przegl. Powsz.* 1885, t. VIII., str. 20.

Ufundowanie etyki niezawisłej, t. j. odciętej od Boga, czekało na Kanta. Kant — ten szczególny myśliciel, który zawsze miał tak dobre zamiary, a tak nieszczęśliwą rękę, ile razy usiłował coś pozytywnego postawić — zburzywszy wszystko w metafizyce, w etyce chciał natomiast budować: chciał stworzyć etykę uduchowioną, związaną z pojęciami Boga i przyszłego życia... Tymczasem rezultaty jego dzieła w etyce były może jeszcze bardziej destruktywne, niż w metafizyce.

Postawiwszy w sferze spekulacyi rozdwojenie elementu empirycznego od duchowego, który się u niego apryorycznym nazywa, przeprowadza on to samo rozdwojenie w sferze praktyki. Co się nam przedstawia jako przyjemne, miłe, dla nas dobre, jest to, podług Kanta, wrażenie empiryczne, od przedmiotu pochodzące; co zaś sumienie nam narzuca jako obowiązek, to jest apryoryczna forma naszego umysłu, — apryoryczna, t. j. w sensie Kanta subjektywna, umysłowi wrodzona, z góry, przed zetknięciem z przedmiotem nadana; czego dowodem jest dla Kanta sposób, jakim sumienie w nas przemawia. Gdyby się ono powodowało przedmiotem, mówiłoby nam warunkowo: czyń tak, jeźli chcesz to lub owo

dobro osiągnąć; ale ono przemawia rozkazem bezwarunkowym: czyń tak koniecznie; — to jest sławne Kantowskie *imperativum categoricum.*

Otóż ta subjektywna apryoryczna forma jest właściwem prawem moralnem u Kanta. Chcesz postępować moralnie? — działaj nie tylko p o d ł u g tej normy, ale też wyłącznie d l a tej normy. Gdy się powodujesz żądzą jakiegośkolwiek dobra, choćby miłością bożą, działasz może legalnie, ale niemoralnie. Na tem właśnie zależy a u t o n o m i a człowieka, że i modłę i oraz pobudkę czynu z siebie wyłącznie bierze. Nie pytaj więc: skąd, dlaczego taki rozkaz wewnętrzny? — rozum praktyczny tak każe, bo taka jego natura, i basta.

Słaba zaiste pobudka moralności, skoro ten sam, niemniej praktyczny, rozum wierci mię jeszcze pytaniem: cóż ci z tego, że prawa rozumu posłuchasz?... Gdyby przynajmniej Kant chciał nam coś więcej powiedzieć o tym rozumie praktycznym: jaki cel, jaki pierwowzór tego wrodzonego prawa? czy ono od Boga, czy skądinąd pochodzi? — możeby nas łatwiej do cenienia i słuchania jego rozkazów pobudził. Ale kiedy »Krytyka czystego rozumu« tym wszystkim teorycznym kwestyom wrota zamknęła, orzekła, że to wszystko jest

ignotum X — doprawdy jesteśmy w szkole Kanta w gorszem położeniu, niż u Zenona, gdzie przynajmniej męstwo człowieka cnotliwego było miłem widowiskiem bogów!

Dalej czy prawda, że sumienie narzuca swe rozkazy w sposób taki bezwzględny i bez powodów? Takby być musiało zapewne, gdyby prawo moralne było formą *a priori* daną — jak sądzi Kant; ale faktycznie tak nie jest. Gdy mi sumienie mówi: nie rób tego — daje mi oraz powód rozkazu: np. że to rzecz niesprawiedliwa, albo szkodliwa społeczeństwu, albo dla innej przyczyny niemoralna. Gdy dalej zapytam sumienia, czemu tę rzecz za taką ma, sumienie da mi zwykle dowód rozumowy, czasem i na doświadczeniu się oprze, a nieraz na jakiejś powadze, którą uznałem. Gdy wreszcie zapytam sumienia, czemu nie mam robić tego, co niesprawiedliwe, szkodliwe bliźnim i t. p., ono jeszcze nie zamilczy, ale powoła się na równość natury między ludźmi... Słowem, sumienie tłumaczy się ze swoich nakazów, i tłumaczy się racyami, czerpanemi zawsze z przedmiotowego porządku rzeczy; więc nieprawdą jest, żeby to prawo moralne było formą subjektywną i apryoryczną.

Dalej jeszcze, gdyby to prawo było taką formą wrodzoną, wszyscy ludzie odczuwaliby ją tak samo, w sądach o moralności nie byłoby sprzeczki ni różnicy, nauka moralności byłaby niepotrzebną, bo wszyscyby ją mieli wrodzoną i nieomylną; — a czy tak jest w istocie? Dziwna to rzecz, jak się przeciwnicy prawdy zbijają między sobą. Oto kiedy Kant i następcy jego, idealiści, stawiają teoryę apryoryzmu, w której wszyscy ludzie powinniby mieć sumienia identyczne jak kubek w kubek, obóz materyalistów i pozytywistów wygórowuje znów zmienność i niezgodność pojęć moralnych, cytuje ludy, które i kradzież, i mężobójstwo, i cudzołostwo uniewinniają; słowem, w całej etyce nie widzi nic stałego, ale tylko dowolność, zwyczaje, przesądy. Tymczasem prawda, idąc pośrodku, zadaje kłam jednym i drugim. Ludzie zgadzają się w najogólniejszych i najoczywistszych, t. j. najwidoczniej z porządku rzeczy wynikających zasadach etycznych, rozchodzą się zaś w dalszych wynikach i trudniejszych zastosowaniach tych zasad: co najlepiej dowodzi, że rozum ludzki czerpie zasady etyczne, tak samo jak pewniki spekulatywne, z przedmiotowego porządku rzeczy, a w dalszych dedukcyach, z po-

wodu swej ograniczoności, błędom podlega. Do tego wniosku później wrócimy — ale to już wystarcza dla skonstatowania, że wnioskowi Kanta zaprzeczają fakta.

Wreszcie, co wart jedyny dowód Kantowski, to *imperativum categoricum?* Skoro rozkazowi sumienia towarzyszy zawsze — jak sam Kant uznaje — świadomość wolnej woli, to i jego *imperativum* możemy sobie zarówno tłumaczyć w postaci warunkowej: tak czyń, jeźli chcesz rozumu słuchać. I faktycznie, wielu ludzi woli rozumu nie słuchać. — Właściwie mówiąc, rozum nie rozkazuje, nie obowiązuje — rozum tylko rozumie, czyli po prostu pojmuje i przekłada woli normę postępowania, — normę w rzeczy samej bezwzględną, której jednak rozum — jak powiedzieliśmy i później wyjaśnimy — nie z siebie wysnuwa, ale z przedmiotowego porządku rzeczy racyonalnie wywodzi. Chodzi zaś o to: co wiąże wolę z tą normą, co ją ma nakłonić do wypełnienia jej czynem? Jeźli jakieś dobro względne, jak sądzą utylitaryści, wówczas moc obowiązku jest tylko względna; jeźli dobro bezwzględne, bezwarunkowo naturze ludzkiej potrzebne, wówczas powinność będzie miała wartość bezwzględną. Ale zawsze jakieś dobro rolę

tu grać musi, bo tylko dobro może wolę pociągnąć — dobro a bodziec woli, to wobec metafizyki jedno i to samo pojęcie. Kant zaś, upierając się przy czystej formie rozumu, nie oznacza żadnego możliwego bodźca czynu, a raczej nie zdaje sobie sprawy, że na dnie jego myśli jest po prostu motyw stoicki, t. j. sama piękność cnoty.

Kant więc nie wychodzi wcale z zaklętego koła Stoików, owszem, wysusza on jeszcze już i tak chudą ich etykę, i ze szkieletu stoickiego robi czystą marę.

Ale czyż wkońcu Kant nie powie nam choć słowa o szczęściu? czy ten punkt kardynalny życia ludzkiego i wszelkich filozofii w jego teoryi żadnego miejsca nie znajdzie? Toby już było za wiele; więc też wkońcu przychodzi na scenę szczęście, a zarazem i Bóg i nieśmiertelność duszy — wielkie figury, bez których się obeszło przy konstrukcyi podstaw moralności. Ale w jakiż sposób Kant wprowadza ten orszak? Gdyby szczęście wpływało na moralność, byłoby to, podług Kanta, niemoralnem; więc odwrotnie: moralność, czyli ta forma apryoryczna, nakazuje między innemi rzeczami, żebyśmy dążyli do najwyższego szczęścia w zjednoczeniu z najwyższą

cnotą [1]. A że ta dążność moralna byłaby niemożebną, gdybyśmy się czuli zawisłymi od fizycznych warunków otoczenia, dlatego p o w i n n i ś m y p r z y p u ś c i ć, że mamy wolną wolę. Dalej, ponieważ to dążenie do najwyższego szczęścia i do najwyższej cnoty musi być bezgranicznem, powinniśmy także przypuścić wieczne trwanie naszego ja, czyli nieśmiertelność duszy. Wkońcu winniśmy przypuścić istnienie Boga dlatego, żeby nam skojarzył najwyższe szczęście z najwyższą cnotą. Czy doprawdy Bóg istnieje, czy jest wolna wola i dusza nieśmiertelna, i szczęście najwyższe — o tem, powtarzam jeszcze, według Kanta nic n i e w i e m y; krytyka czystego rozumu dowiodła, że to subjektywne formy myśli, o których przedmiotowej prawdziwości nic zgoła wiedzieć nie możemy. Ale przyjąć je mamy jako postulata moralnego porządku, jako pojęcia

[1] Pojawiła się i w Kościele katolickim doktryna, zwana k w i e t y z m e m, utrzymująca, że nie należy czynić dobrze ze względu na wieczną nagrodę ani nawet pragnąć najwyższego szczęścia jako szczęścia naszego, ale jedynie dlatego, że jest wolą Bożą, żebyśmy to szczęście osiągnęli. Czegoś podobnego nauczał także u żydów założyciel szkoły saducejskiej. Kwietyzm potępiony został przez Kościół, w konstytucyach Innocentego XI. *Coelestis Pastor* 1687 i Innocentego XII. *Cum alias* 1699.

może czcze, ale w każdym razie potrzebne do moralnego życia.

Nędzna doprawdy etyka, która niema dogmatyki, t. j. określonej teorycznej doktryny o najwyższych zagadnieniach człowieka. Tem upadł stoicyzm, jak dobrze uważa de Champagny [1], że choć wyborne nauki moralne prawił, ale nie miał prawd dogmatycznych do poparcia tych zasad etycznych; tem też upadł kancyanizm: krytyka jego, rozgryzając metafizykę, stoczyła bezwiednie podwalinę etyki.

Ale prócz chwiejności, a raczej nicości dogmatycznej tych pojęć zasadniczych, uderza jeszcze luźność ich nawiązania z całą teoryą etyczną Kanta. Na cóż bo doprawdy one tu przychodzą, kiedy cała konstrukcya tej etyki zbudowana jest i stoi niezależnie od nich? prawo moralne nie pochodzi od Boga, a przynajmniej jest to niewiadomem; obowiązek nie jest zawarunkowany ani Bogiem ani szczęściem. Słowem, te wielkie postacie wchodzą w grę, nie z konieczności rzeczy, ale naciąganym sposobem. — Na cóż więc było je przywlekać? Dwie są możliwe

[1] De Champagny, *Etudes sur l'empire romain. Les Antonins.*

przyczyny. Najprzód, jak Kartezyusz w sferze spekulacyi, czując słabość swego kryteryum »idei jasnej i wyraźnej«, podparł go, choć wbrew logice, prawdziwością Boga, — tak Kant w sferze etyki, czując słabość swego »prawa subjektywnego«, usiłuje, również nielogicznie, podeprzeć go tem wprowadzeniem Boga. Jest to świadectwo ubóstwa dla autonomii etycznej, dane od samego jej ojca; oraz nowy dowód, że się nie udaje etyka bez Boga. Po drugie, za czasów Kanta ateizm jeszcze nie był w powietrzu, w duszy Kanta coś się domagało miejsca dla Boga; chociaż więc jego etyka tak samo jak metafizyka obchodzi się logicznie bez Boga, szukał on jednak, jak Boga do swego systemu nawiązać, i nawiązał go jak się udało. Kant więc nie jest ateuszem, lecz etyka jego jest w gruncie rzeczy ateistyczną. Stąd też uczniowie Kanta mogli od razu i bez nielogiczności odciąć ten przydatek, t. j. Boga, nieśmiertelność, wolną wolę i t. d. — i została im w ręku czysto bezwyznaniowa Kantowska etyka.

Dziś już ta etyka, niedawno tak sławna, ustąpiła z pola; omówiłem ją jednak obszerniej dlatego, że pozostały po niej pewne okrawki i obiegają świat pod nazwą »nieśmiertelnych zdobyczy

Kanta«, jak np. oparcie moralności na podmiocie, autonomia rozumu, *imperativum categoricum* i t. p. Ci, którzy te ułamki kancyanizmu dziś jeszcze powtarzają, zdają się nie wiedzieć, że to wszystko stoi na apryorycznym formalizmie i innych zasadach, których oni od dawna się wyparli. Jakżeż mogą chwalić wnioski, kiedy przeczą przesłankom?

Wracam do naszej osnowy. Kant, jak zauważyliśmy, nie przekroczył stanowiska Stoików; znowu więc przyszła kolej na epikureizm, i tym razem podjęli go materyaliści angielscy, od Benthama do Spencera. Oto w głównych zarysach rozwój ich myśli.

Bentham, uważany za ojca szkoły »utylitaryzmu«, był sobie po prostu Epikurejczykiem, prawowierniejszym od samego Epikura. *The utility* znaczy u niego czysty obrachunek egoistycznej przyjemności. Że przyjemność egoistyczna jest jedynym możliwym bodźcem wszystkich czynności ludzkich, to w jego oczach punkt wyjścia, pewnik nie potrzebujący dowodów. Zadaniem zaś etyki jest tylko obrachować sumę przyjemności lub nieprzyjemności, jaką każdy postępek przynosi. Dobroczynność jest dobra,

o ile dogadza uczuciom sympatyi, które przyjemnie na nerwy działają: pijaństwo jest złe, bo choć na razie pewną przyjemność sprawia, jednak w niedalekiej przyszłości większą sumę przykrości niesie. Powinność, obowiązek, to podług Benthama pojęcia niedorzeczne i niemoralne; prawdziwa zaś cnota, to wysiłek, jakiego wymaga wyrzeczenie się przyjemności obecnej dla większej przyjemności przyszłej. Stąd jest i miejsce dla cnoty społecznej, lecz jakiej? Oto dosłowna jej definicya: »jest to ofiara, jaką czyni człowiek z własnej przyjemności, ażeby, służąc korzyści innych, większą sumę przyjemności sobie uzyskać« [1]. Ale cóż począć, kiedy dobro społeczne stoi w kolizyi z moją przyjemnością teraźniejszą i przyszłą? Tej ewentualności zdaje się Bentham nie przypuszczać. Patrząc na świat przez różową szybkę swojej cichej rezydencyi przy parku Westminsterskim, przypuszcza on dobrodusznie, z optymizmem, którego naiwność rozbraja, że wszędzie na świecie egoistyczna przyjemność jednostki jest w harmonii z dobrem ogółu, a układając mozolnie długie tablice czynów ludzkich i cyfrując w pięciu kolumnach wy-

[1] Bentham, *Deontol.* l. 173.

nikające z nich przyjemności i nieprzyjemności, dowodzi arytmetycznie, że każdy występek przynosi egoizmowi *minus*, a każdy dobry uczynek daje *plus*. Słowem, walną zasadą etyczną Benthama jest arytmetyczne dodawanie przyjemności.

Ta etyka, mimo całej swej nędzoty, a nawet brzydoty, miała wielu zwolenników — czegóż się człowiek w rozpaczy nie chwyci, gdy raz prawdę zgubi? — Trzeba jednak było pomyśleć o jakiejtakiej poprawie systemu. Stuart Mill zrozumiał, że ta urojona zgodność interesów egoistycznych z interesami społecznymi, na której system Benthama się zasadzał, w rzeczywistości wcale nie istnieje, że ofiara, jakiej wymaga od jednostki dobro społeczne, jest bardzo często ofiarą, bezwzględną, i odwrotnie: czyn dla jednostki przyjemny i korzystny, bywa często ogółowi szkodliwy — słowem, że przyjemność i powinność nie są w stałej zgodzie na tym świecie. Wziął się więc na sposób, i tę zgodność, która nie istnieje przedmiotowo, starał się nawiązać w podmiocie. Za środek do tego użył psychologicznej teoryi, asocyacyi pojęć. Punktem wyjścia u niego, jak u wszystkich utylitarystów, musi być zawsze przyjemność egoistyczna; ale ponieważ nas w dzieciństwie za pewne postępki karcono, za inne

nagradzano, ponieważ w dojrzalszym wieku rozum samoistnie spostrzegał, że z pierwszych postępków, z dobrem pospolitem niezgodnych, wynika najczęściej jakaś przykrość dla nas samych, a z drugich, t. j. moralnych, jakaś przyjemność i korzyść, — stąd przez asocyacyę pojęć, wytworzył się w naszym psychicznym ustroju jakiś ogólny wstręt do tego co niemoralne, a pociąg do tego co moralne. W taki sposób, w każdym pojedynczym przypadku, chociaż innych złych skutków z czynu niemoralnego nie przewidujemy, ten niby instynktowy wstręt nas odwodzi (*dictamen* sumienia), a jeźli mimo tego wstrętu uczynek taki spełniamy, doznajemy stąd nieprzyjemnego wrażenia (wyrzut sumienia).

Tak więc mamy u Milla możliwość cnoty jakoby bezinteresownej, mamy coś z daleka podobnego do sumienia — na co w systemie Benthama ani miejsca, ani nazwy nie było. Ale to jeszcze cnota i sumienie s t r a s z n i e poziome. Człowiek moralny, cnotliwy, z wyrobionym charakterem, jest tu zupełnie podobny do dobrze wytresowanego psa, który pewnych rzeczy unika, a inne wypełnia, nie pod wpływem aktualnego pociągu zmysłów, ale dlatego, że w jego wyo-

braźni towarzyszą tym czynnościom dawne wrażenia doznanych razów lub głaskań.

Pozytywiści, co każdą kwestyę etyczną i społeczną od ślimaka i monery zaczynają, zgodzą się zapewne i na to zestawienie i na wszelkie jego konsekwencye. Razić ich jednak samych musi w teoryi Milla widoczna słabość takiego bodźca moralności. Przykrość i przyjemność, jakiej doznać można od asocyacyi pojęć, jest przecież niczem w porównaniu do przykrości, na jakie czasem obowiązek każe się narazić, i do siły namiętności, którą cnota każe poskramiać. Cóż pomogą wyobrażenia doznanych jakichś złych skutków występku, kiedy rozum się przekona, że w danej okazyi żadne podobne niebezpieczeństwo nie grozi? W takim razie nie tylko fizycznie mógłbym, ale moralnie (podług moralności utylitarnej) powinienbym występnie działać. Zresztą na dłoni leży różnica między wskazówkami doświadczenia a diktaminem sumienia: z nawyknienia wiem, że pokrzywa piecze, róża pachnie, że zacieniona droga wśród upału przyjemniejsza od odkrytej; wspomnienia te i wyobrażenia towarzyszą sobie stale w moim umyśle, kieruję się też niemi w potocznych rzeczach — ale cóż podobnego w tych praktycznych wskazówkach do uroczystego głosu

obowiązku? cóż tu wspólnego z tym surowym sędzią, w głębi naszej istoty wyrokującym, którego sumieniem nazywamy?

Otóż tę słabą stronę, albo raczej słabą podstawę etyki utylitarnej przyszedł wzmocnić nowym pomysłem e w o l u c y o n i z m — najnowszy płód materyalistycznego kierunku. Temu musimy się bliżej przypatrzyć.

VI.

NAJNOWSZA PRÓBA ETYKI MATERYALISTYCZNEJ: EWOLUCYONIZM.

Inicyator teoryi ewolucyi, Darwin, nie pisał właściwie o etyce, lecz w dziele »O pochodzeniu człowieka« skreślił mimochodem kilka kartek o genezie pojęć moralnych — i te nadały nowy kierunek etyce pozytywnej. Wystawmy sobie jaskółkę, która się jakoś spóźniła z budowaniem gniazdka i nie dochowała jeszcze swych piskląt, kiedy przychodzi czas odlotu ku cieplejszym krainom. W tej chwili sroga toczy się walka w serduszku jaskółki: z jednej strony uczucie macierzyńskie przykuwa ją do gniazdka, z drugiej potężny instynkt zachowawczy nagli ją do odlotu z drugiemi. Przypuśćmy, że ten ostatni zwyciężył: poleciała za morza z dru-

giemi, ale tam wyobrażenie opuszczonego gniazda i zgłodniałych piskląt, czekających na nią z otwartymi dzióbkami, wciąż ją prześladuje i nęka. Oto podług Darwina miniatura, a oraz początek uczuć moralnych, walki egoizmu z obowiązkiem, i wyrzutów sumienia. Popędy egoistyczne potrzebne są do zachowania jednostki i jako takie rozwijają się w świecie zwierzęcym prawem ewolucyi, nie inaczej jak członki ciała. Obok nich zaś kształcą się tem samem prawem popędy społeczne, potrzebne dla zachowania gatunku, i przechodzą całą skalę rozwoju: najprzód przywiązanie do potomstwa, jakie widzimy w jaskółce; dalej solidarność całego rodu, jak u wielu zwierząt, gromadnie żyjących i broniących się; wreszcie miłość całego rodzaju swego, jaka dziś występuje u ludzi. Te popędy społeczne wykłuć się musiały pierwiastkowo z egoistycznych, na podstawie potrzeby wspólnej obrony lub wspólnego zdobywania żywności; ale po tysiącach pokoleń stały się dziedzicznemi, zatracił się w świadomości ślad ich pochodzenia egoistycznego, i tylko czuć się daje ich potęga, wiekami nagromadzona.

Tak więc Darwin posunął o znaczny krok etykę utylitarną. Bentham opierał bezpośrednio

w czynie altruizm[1] na egoizmie: kto czyni dobrze drugiemu, ten własnej w tem korzyści szuka. Mill cofnął ten związek w głąb nawyknień: kto czyni dobrze drugiemu, ten nie zawsze wprost własnej korzyści szuka, działa jednak z nawyknienia, które stąd w nim powstało, że własną korzyść znajdował w związku z dobrem powszechnem. Darwin wreszcie cofnął ten sam związek jeszcze dalej, w głąb wieków i minionych pokoleń: kto czyni dobrze drugiemu, podług niego, ten działać może bez osobistego względu na siebie, ale ze skłonności dziedzicznej, która w jakichś czworonożnych przodkach od egoizmu poczęła i w altruizm się przekształciła.

To wszystko bardzo piękne i mądre, i rozstrzygnęłoby mi to może kwestyę moralności, gdybym był zwierzęciem, idącem ślepo i koniecznie za wrodzonymi popędami; — ale że jestem człowiekiem, rozumnym i zdolnym do zastanowienia się nad sobą, przeto stoję wciąż wobec nietkniętego pytania: co mię obowiązuje do moralnego postępowania? Tłumaczycie mi

[1] Altruizm, słowo, wymyślone przez Comte'a, ma oznaczać wszystkie uczucia życzliwości dla drugich, podobnie jak egoizm oznacza miłość samego siebie.

po swojemu, skąd się biorą we mnie popędy ku dobru powszechnemu. Mniejsza o to. Lecz skoro faktem jest, że w kolizyi tych popędów egoistycznych i altruistycznych mogę sobie stawić pytanie: co z dwojga mam wybrać, — jakiż dajecie mi powód, żebym wybierał dobro powszechne, uczciwość, cnotę i t. p.? Jaką siłę obowiązku przeciwstawiacie mojej wrodzonej miłości własnej, która chce przedewszystkiem sobie dogodzić? Jeźli odważycie się, zgodnie z istotą waszych systemów, powiedzieć mi: nie masz wolnej woli, puść się, dokąd cię mocniejszy w tobie popęd zawiedzie, — to gdzież jest wasza etyka? I gdybym wam uwierzył, nie wątpię, żeby mię prąd egoizmu porwał. Jeżeli mi zaś powiecie: wybieraj, co z dobrem powszechnem zgodne, bądź w każdym przypadku sprawiedliwy, uczciwy, egoistyczne skłonności zwalczaj, — to najprzód zatwierdzacie wolną wolę, co się żadną miarą z waszym systemem nie godzi; a po drugie, musicie mi dać jakiś powód, któryby mię do tego obowiązywał. Ale ten powód, w zakresie teoryi utylitarnej i pozytywizmu, nie może być inny, jak związek dobra osobistego z dobrem ogółu, obietnica korzyści własnej, mającej wyniknąć z korzyści społecznej, słowem, powrót do naiwnej

teoryi Benthama, którejście sami odstąpili. Tak więc cały ten rzekomy postęp etyki utylitarnej, przez teorye Benthama, Milla i Darwina, jest tylko kołowaniem — i na końcu znajdujemy się w tym samym punkcie, z któregośmy wyszli, t. j. w najprostszym epikureizmie.

Otóż czwarty i ostatni krok w tym kierunku robi słynny dziś filozof, będący dla pozytywizmu najwyższym wyrazem, jakim był Hegel dla idealizmu — Herbert Spencer. On wszystkie poprzednie systemy obejmuje i oraz rozszerza kwestyę do rozmiarów wszechświata. Ludzkość — mówi on — jest tylko cząstką świata, i jako taka podlega jego prawom i udział bierze w jego ewolucyi. Szczęście, do którego dąży postęp ludzkości, jest tylko momentem w ogólnym rozwoju wszech istot. Zatem i istotę tego szczęścia i sposób postępowania, który do niego prowadzi, czyli prawo moralne, badać należy w związku z całym światem. Dalej, badanie to nie powinno się ograniczać, jak u Milla i poprzednich utylitarystów, na empirycznem śledzeniu, co i jak najwięcej człowiekowi przyjemności przynosi, — ale postępować winno d e d u k c y j n i e na podstawie fizyologicznych praw życia określić szczęście do

jakiego ludzkość dąży, i stąd prawa tego dążenia wyprowadzić. W ten sposób zamiast »pożyteczności«, o której prawią utylitaryści w swych moralnych zasadach, będziemy mieli »konieczność praw moralnych«, identyczną z koniecznością praw fizycznych i w tejże jako szczegół w całości zawartą.

Z takiego wychodząc założenia, Spencer przeprowadza swą rzecz w następujący sposób.

Jak cały świat rozwija się postępową ewolucyą, tak i ludzkość, w nim zawarta, postępuje koniecznie ku zupełnemu umoralnieniu, a tem samem ku najwyższemu szczęściu. Wprawdzie zdarzają się w społecznem życiu i cywilizacyi chwilowe cofnięcia się wstecz, — czasami mnożą się zbrodnie i kary, wybuchają krwawe rewolucye, po nich srogie represye; — ale to tylko zastosowanie powszechnego we wszechświecie prawa rytmu, w którym i peryodyczne cofnięcia należą do postępowego pochodu. Gdybyśmy obliczyli wszystkie fluktuacye zbrodni i dobroczynności, pauperyzmu i bogactwa, wszystkie walki między kapitałem a pracą, wszystkie podnoszenia się i opadania moralności publicznej, mielibyśmy przed oczyma skomplikowany system rytmów, podobny do falowania oceanu. Każda siła w na-

turze, która spotyka się z siłą przeciwną, wywołuje taką rytmiczną oscylacyę. Ale każdy taki rytm dąży do równowagi, i ta równowaga przyjść wkońcu musi.

Ta końcowa równowaga zależeć musi, tak samo jak w świecie fizycznym, na zupełnej adaptacyi jednostki do otoczenia, t. j. do społeczeństwa, a społeczeństwa do przyrody. Dziś kształci się w człowieku poczucie osobistej wolności, t. j. swobodnego rozwoju indywidualności; ale z powodu niedoskonałości wewnętrznych i zewnętrznych warunków to poczucie przekracza często granice odpowiedniej wolności drugich ludzi, przez co zmusza społeczeństwo do reagowania przeciw niemu prawem i karą. Kiełkują także w człowieku uczucia sympatyczne dla drugich, lecz również z niedostatków podmiotu i otaczającego społeczeństwa, uczucia te zderzają się co chwila o przeszkody; stąd słabo i z trudnością się rozwijają. »Ale kiedy przemiana, która się w oczach naszych odbywa, — mówi Spencer — dojdzie do końca, kiedy każdy człowiek w sercu swojem z czynną miłością wolności własnej połączy równie czynne uczucia sympatyi dla bliźnich, wówczas te pęta indywidualności, jakie dotąd istnieją, tak zakazy legalne, jak prywatne

gwałty, znikną zupełnie. Nikt już nie dozna zapory, w swobodnym rozwoju, bo ceniąc swoje prawa, będzie zarówno prawa drugich szanował. Prawo państwowe nie będzie już ani ograniczeń, ani ciężarów narzucało: takowe byłyby zbytecznemi i oraz niemożebnemi. Wówczas po raz pierwszy w dziejach świata będą istoty, mogące wszechstronnie swą indywidualność rozwijać. Moralność, indywidualność doskonała i doskonałe życie znajdą razem wyraz w końcowym człowieku«[1].

Tak więc przychodzimy do pojęcia moralności końcowej czyli bezwzględnej, do jakiej ród ludzki zmierza: jest to cenienie najwyższe własnej wolności — dalej równoważące mu cenienie wolności drugich, które z poprzedniego wyrobić się musi, bo takie jest w naturze prawo, że altruistyczne uczucia rodzą się z podobnych uczuć egoistycznych, — dalej, oddanie każdemu co mu się należy, bez przymusu zewnętrznego, więc też bez prawa i władzy, — wkońcu (na co Spencer szczegółowy kładzie nacisk) pełnienie tych obowiązków bez przymusu i walki wewnętrznej, ale z wyrobionej skłonności. Spencer tłu-

[1] *Social Statics*, 497.

maczy długo i szeroko, jak te rozmaite uczucia egoistycze, altruistyczne i ego-altruistyczne (ta trzecia klasa uczuć jest jego pomysłem) jedne z drugich wykłuwać się muszą — wszystko na podstawie dziedziczności i ewolucyi darwinistowskiej; dowodzi, że złe skłonności muszą się powoli znosić, bo — jak się powiedziało — każde starcie sił, każdy rytm dąży koniecznie do harmonii i równowagi; i na tych podstawach wnioskuje, że z wszelką pewnością rodzaj ludzki doskonałość moralną osiągnie. »Odmiany, które ludzkość przebyła — mówi on — i te, jakie za dni naszych przebywa, wynikają z zasadniczego prawa natury organicznej, i byle ród ludzki nie zaginął i natura pozostała jaką jest, odmiany te muszą do doskonałości doprowadzić. Pewnem jest, że to co zowiemy złem i niemoralnością, zniknąć musi; pewnem jest, że człowiek musi doskonałym zostać« [1].

Z tej zaś doskonałości końcowej wyniknie oraz najwyższe szczęście, bo z jednej strony, gdy cała ludzkość do takiego umoralnienia dojdzie, znikną wszelkie starcia między ludami, ustąpią środki przymusowe, rozwinie się sympatya, miłość

[1] *Social Statics.* 80.

powszechna, wesołość; z drugiej zaś strony, gdy rozwój umiejętności i przemysłu, równorzędnie z moralnością postępujący, owładnie do reszty przyrodą i doprowadzi do ostatecznej harmonii między nią a naturą ludzką, wówczas już nic ludzkości dolegać nie będzie — i szczęście doskonałe uiści się na ziemi.

Taka jest w głównych zarysach etyka Spencera. Cóż o niej powiemy? Niema wątpliwości, że gdyby hipotezy przyrodnicze, na których Spencer się opiera, były pewnemi i gdyby tożsamość świata duchowego z materyalnym, na której on buduje, była faktem, to cały ten system w swej architektonicznej konstrukcyi stałby wspaniale. (Tylko w takim razie, jak zaraz powiem, nie byłoby wcale etyki). Zarzucić jednak trzeba, że teorya ewolucyi, z której Spencer wychodzi, jest w najlepszym razie, zdaniem nawet samego jej ojca Darwina, hipotezą niedowiedzioną, a zdaniem wielu innych przyrodników, hipotezą z faktami niezgodną. Po drugie, nic dziwnego, że światy ducha i materyi, jako dzieła jednego Arcymistrza, stworzone do wzajemnego dopełniania się, mają między sobą wiele analogii i, że tak powiem, paralelizmu. Wszystkie szersze umysły o tem wiedziały. Ale z tej analogii

gdzieniegdzie spostrzeżonej, przeskakiwać do identyczności, przepaść dzielącą te dwie sfery bytu uważać po prostu za niebyłą, to już szerokość umysłu, z jaką się ani prawda ani logika nie godzi. Z tego względu więc Spencer stoi na zupełnie fałszywym gruncie, jak każdy prosty materyalista.

Ale pomijając tę stronę metafizyczną kwestyi, zastanówmy się wyłącznie nad stroną etyczną. Co ta etyka ma właściwego? co ona dodaje do poprzednich tego kierunku teoryi! W najistotniejszej kwestyi etycznej, t. j. w pojęciu powinności, Spencer zdaje się nie iść dalej od Darwina. Mówi on wprawdzie o koniecznych prawach moralności, ale nie jest to konieczność obowiązku, w moralnem tego słowa znaczeniu, tylko konieczność fizyczna, pochodząca z odziedziczonych popędów społecznych, które się jawią w sumieniu z tajemniczą mocą, jakoby intuicye. »Stąd — mówi Spencer — wiara w nadprzyrodzony charakter tych zasad, i na tem zależy ich najwyższa powaga«.

Można więc powtórzyć przeciwko Spencerowi to wszystko, co się przeciwko Darwinowi i Millowi powiedziało: jest to ciekawy opis genezy uczuć, etycznemi zwanych, ale niema w tem

wszystkiem ani krzty pierwiastku etycznego, ani śladu tej głębokiej, szlachetnej, do serca i sumienia przemawiającej potęgi, którą sumieniem nazywamy; między złem a dobrem jest fizyczna li tylko różnica — nie inna, jak między stawianiem gmachu według prawideł budownictwa a uchybieniem tym prawidłom; złość i dobroć uczynków tkwi w ich skutku szkodliwym lub korzystnym, a zamiar wnętrzny, intencya, w której powszechnie siedzibę moralności uznajemy, którą i boskie i ludzkie prawa przy ocenie występku i zasługi uwzględniają, wcale do sfery tej moralności nie należy. Co więcej, złe jest poniekąd równouprawnione z dobrem, gdyż w społecznem falowaniu, oba ruchy rytmu należą zarówno do postępu, oba prowadzą prawem koniecznem do doskonałości i szczęścia ludzkości. Słowem, gdyby ta etyka była prawdziwa, nie byłaby żadną etyką, i moralności wcaleby nie było.

I jakiż, proszę, wpływ taka teorya etyczna może na sumienie wywrzeć? Kto uwierzy w konieczność tych praw Spencerowskich, ten nie będzie się starał oprzeć złym popędom własnym, nie podejmie trudu dla uchronienia bliźnich od złego: najprzód, bo darmo — to prawa konieczne;

a po drugie: bo złe zarówno jak dobre do końcowego szczęścia prowadzi. Jakiż wreszcie powód podaje ta etyka człowiekowi, by unikał złego? Dajmy na to, że mogę zgładzić w wielkim sekrecie niegodziwego człowieka i pugilares jego zagrabić: dlaczegobym nie miał tego uczynić? Społeczeństwu nie zaszkodzę, owszem, uwolnię je od plagi, sobie przysporzę zarazem majątku; zostaje tylko sprawa z wnętrznymi popędami, po prostu mówiąc: obawa wyrzutów sumienia Lecz najpierw, im gorszym byłbym człowiekiem, tem mniejbym tym wyrzutom podlegał, i mógłbym racyonalnie przenieść majątek i towarzyszące mu przyjemności życia nad spokój sumienia. A po drugie, sumienie mi nie będzie wyrzucać tylko czyny, które za złe uznaję; gdybym zaś był szczerym utylitarystą albo ewolucyonistą, przekonany jestem, że w takiem skrytobójstwie, tak mnie jak społeczeństwu przydatnem, nic złego bym nie upatrzył. Pewnie ludożercom wyrzuty sumienia nie zatruwają ich krwawych biesiad, bo nic w tem złego nie widzą. Słowem, powoływać się na sumienie, odjąwszy sumieniu podstawę i racyę bytu, jest to rażąca sprzeczność — a wszyscy utylitaryści bez wyjątku w nią popadają.

Wszelako teorya Spencera ma jeden ważny punkt, który ją od poprzednich wyróżnia, a tem jest to zapewnienie przyszłej doskonałości i szczęścia ludzkości, ta obietnica nieba na ziemi. Myśl ta już przedtem pojawiała się coraz częściej w pismach Milla, Huxleya, Clifforda, Tyndala. Filozofowie ci, widząc, jak obecny stan świata nie dopisuje ich teoryi o korzyści cnoty, a niekorzyści występku, pocieszali się częstokroć różowymi poglądami na przyszłość, w »której ludzkość — jak się wyraża Huxley — ma się stać prawdziwą *Civitas Dei*«. Ale Spencer dopiero ujął tę obietnicę złotej przyszłości w system, udowodnił ją po swojemu, i wstawił w swą teoryę etyczną, niby cel moralnej dążności człowieka. Dotąd — powtarza on co chwila — cnota należycie się nie nagradza, zacne czyny i ofiary nie przynoszą często korzyści, ani temu co je czyni, ani obecnemu pokoleniu, ale są to kroki ku powszechnej doskonałości. Ta myśl niech nas pokrzepia; pracujmy i poświęcajmy się dla przyszłego szczęścia ludzkości!

Ciekawe zjawisko: etyka pozytywna uczuła potrzebę jakiegoś nieba... Wszelako to niebo pozytywistów ma najprzód tę wadę, że nie jest dla nas, ale dla naszych dalekich prapra...wnu-

ków. My mamy się trudzić, walczyć sami ze sobą i ze złym światem, co nas otacza, żeby oni kiedyś bez pracy i trudu byli szczęśliwymi. To bardzo idealne, ale — pominąwszy stronę wyżej już poruszoną: że nie warto się trudzić dla rzeczy, którą fala czasu niesie koniecznie jak fizyczne prawo — pytam, skądże się zdobyć mamy na taką heroiczną sympatyę dla tej przyszłej, dalekiej, nieznanej nam ludzkości, żeby takowa starczyła nam za bodziec moralnego życia? — skądże się na to mamy zdobyć, my którzy dla żyjących z nami bliźnich, zaledwo tyle mamy sympatyi, żeby im najlżejsze oddać przysługi? Dla poratowania nieszczęśliwych czynimy jakieś ofiary pieniężne, ale tylko dla nieszczęśliwych, nigdy w świecie dla ludzi równego nam lub większego majątku. Wogóle mówiąc, ile razy sama uprzejmość lub filantropia (a nie wyższego rzędu powód) do jakiegoś czynu ludzi skłania, to tylko wtedy, kiedy to ich prawie nic nie kosztuje, albo kiedy potrzeba bliźniego o wiele przewyższa ofiarę, jaką z siebie czynią. I ta to sympatya, zwrócona ku przyszłej ludzkości, miałaby starczyć za motor całej machiny moralności dzisiejszych pokoleń! Dla poezyi jest to może temat do uroczych fikcyi,

jakich wiele w dzisiejszej literaturze angielskiej, ale w filozofii nie można nawet o tem seryo mówić [1].

[1] Niech spróbują ci panowie odwieść takimi motywami choć jednego człowieka od złego uczynku. Oto służący, który chce okraść swojego pana.

— Powstrzymaj się człowiecze, — powie mu Bentham — bo inaczej spotka cię więzienie.

— Czy ja głupi tak kraść, żeby mię schwytano? Dobrzem sobie wszystko opatrzył i pewny jestem swego.

— Zapewnieś już był nieraz karany? — powie Mill — przynajmniej dzieckiem dostałeś rózgą, kiedyś co zbroił; przypomnij sobie, jak to niemiło być bitym.

— Oj, bili mię, bili! ale to mię też nauczyło kraść ostrożniej.

— Człowiecze, — rzecze na to Darwin — jak ukradniesz, będziesz miał wyrzuty sumienia.

— A coby mi miało sumienie wyrzucać? Mój pan ma dużo, ja go nie zubożę, a swoje potrzeby opędzę.

— Mylisz się, przyjacielu; nie jest w twojej mocy sumienie przerobić; ono jest stałem nawyknieniem, odziedziczonem po przodkach, którzy doświadczyli, że zbrodnia jest najczęściej człowiekowi szkodliwą; i to doświadczenie, przez wieki gromadzone, w głosie twego sumienia się odzywa.

— Ha! jeżeli tem tylko jest sumienie, to już wcale nie będę się go bał. Bo czemużbym słuchał więcej rozumu przodków niż swego? — kiedy to mówią dzisiaj że nasi przodkowie pochodzą od małp. Albo to ja zresztą pierwszy raz kradnę? Żebym ino z żandarmami nie miał więcej kłopotu, jak z sumieniem, to więcej sobie nie życzę.

Po drugie, to niebo pozytywistów ma jeszcze tę wielką wadę, że jest bardzo niepewnem. Jeżeli z faktów sądzić mamy (jak zasada pozytywizmu wymaga), to ruch dzisiejszej cywilizacyi niekoniecznie obiecuje szczęście: pauperyzm rośnie, statystyka zbrodni się pomnaża, najzawołańsi ekonomiści uznają, że klasa pracująca jest dziś

— Jeżeli cię wyrzuty sumienia nie powstrzymują, — powie nakoniec Spencer — to pomyśl o przyszłem szczęściu ludzkości, do którego i ty się przyczynić możesz uczciwem postępowaniem.

— Doprawdy, że nie rozumiem.

— Słuchaj więc: za kilka set', może za kilka tysięcy lat nie będzie już krzywdy ani kradzieży na świecie, wszyscy ludzie będą dobrzy i szczęśliwi. Otóż my dzisiaj, uczciwie żyjąc, unikając występku, mamy tę pociechę, że dokładamy swoją cegiełkę do zbudowania tego przyszłego raju na ziemi! Czyś nie powinien dobrze życzyć tym dalekim, szczęśliwym pokoleniom?

— Jeszczem nie dobrze zrozumiał, co onemu rajowi zaszkodzi, że ja memu panu parę złotych wezmę. Ale to rozumiem, że jeźli tam nikt nie będzie kradł, to chyba że każdy będzie miał dosyć. A ja jeszcze dla ich tuczenia miałbym sobie od ust odejmować? Kiedy oni będą szczęśliwi, to niech pilnują cnoty, a ja jestem biedny — i idę kraść.

Przyznać trzeba, że nasz złodziej ma wiele słuszności, bo motywa etyczne, jakie mu podają, nie tylko są mgliste i słabe, ale samej moralności względną tylko nadają wartość.

w gorszem położeniu, niż w średnich wiekach. Hartmann (nie podejrzany o sojusz z nami przeciwko Spencerowi), analizując tak samo jak Spencer objawy dzisiejszego postępu, wnioskuje wręcz przeciwnie, że postęp oświaty prawem koniecznem przymnaża nieszczęścia ludzkości [1].

Ale dajmy na to nawet, że wywody Spencera o ewolucyi powszechnej, o rytmie świata, o koniecznem umoralnieniu się ludzkości, są nieomylne, jeszcze zostaje kwestya: czy rodzaj ludzki doczeka tej epoki, czy go wprzódy jakiś kataklizm nie zgładzi. Wiemy z astronomii, że nasz system planetarny wędruje w przestrzeni, ale kto wie, dokąd idzie? co w tej drodze spotkać może? Kto nas zdoła zabezpieczyć, że nasza planeta nie zderzy się w tej wędrówce z jakiemś ciałem niebieskiem, które ją w mgnieniu oka zniszczy?... Widać czasem na niebie zjawiska, które uchodzą za raptowne płomienie gwiazd wprzódy ciemnych, i możebność takiego kataklizmu przypominają. Z geologii wiemy, że skorupa tej ziemi ulegała wielokrotnie tak gwałtownym przewrotom, że całe niemal flory i fauny pogrzebane zostały, a nic nas nie zapewnia, że podobna przyczyna nie zgła-

[1] *Philosophie des Unbewussten.*

dzi kiedyś niespodzianie rodzaju ludzkiego. Tem bardziej, kiedy się z pozytywistami nie uznaje Mądrości twórczej i porządku celowego w świecie, nie ma się żadnej podstawy do uchylenia tych możebności. Słusznie więc Spencer, w przytoczonych wyżej słowach, obiecując raj na ziemi, robi zastrzeżenie: »jeźli wprzódy rodzaj ludzki nie zaginie«. Ale takie zastrzeżenie, zakwestyonowując całe to niebo, zmniejsza i tak już lichą jego wartość, a tem samem odbiera moralności, z tym celem związanej, wszelką bezwzględność.

Wreszcie to niebo Spencera jest czystą utopią; to trzecia, a najgorsza jego wada. Posłuchajmy ucznia tej samej szkoły pozytywizmu angielskiego, który dotąd do chrystyanizmu jeszcze nie doszedł, ale doskonale podpatrzył czczość i fałsz doktryny pozytywistów. »Skasowali oni — mówi William Mallock [1] — chrześcijańskie niebo, rzucili w błoto mnóstwo nadziei i aspiracyi, niegdyś potężnych, a jak sami uznają, niezbędnie potrzebnych. Nauka, mówią oni, nie powinna tych aspiracyi znosić, ale inny, pozytywny podstawić im przedmiot. Patrzmyż, co zarzucają niebu chrześcijańskiemu, i tę samą krytykę do

[1] William Hurrel Mallock, *Is live worth liwing?* C. VII.

stawianego przez nich przedmiotu stosujmy. Mówią tedy, że nieba nie można przedmiotowym dowodem uzasadnić i że nawet podmiotowo niemożebnem jest zrobić sobie o niem pojęcie. ‚To jedno mam za pewne w tej mierze, — mówi głośny pisarz, Fryderyk Harrison — że perspektywa uwielbionego życia w wyższym jakimś świecie jest ideą ze ścisłem myśleniem absolutnie niezgodną, ideą rozwiewającą się w czczych frazesach i sprzecznościach, i gdy ją z blizka przyprzeć, nic zgoła nie znaczącą'. Aliści ten argument nierównie więcej znaczy przeciwko obiecanemu przez pozytywistów uwielbieniu ludzkości, aniżeli przeciwko niebu chrześcijan. To ostatnie jest *ex hypothesi* światem nieznanym; objekcya, że go nie można pojąć ani opisać, nie sprzeciwia się wierze chrześcijan, lecz owszem, to do ich wiary należy. Ale niebo pozytywistów jest tuziemskie, wchodzi w skład natury, w wierze pozytywnej tajemnice nie mają prawa bytu; nierównie słuszniej więc i bezwarunkowo żądać możemy od pozytywistów, żeby nam wyraźnie, namacalnie, pozytywnie swoje niebo określili. A więc, pytamy tych panów, co się unoszą entuzyazmem dla przyszłej ludzkości: do czegóż będzie podobna ta ludzkość w idealnym stanie?

Niechże nam okażą próbkę tej przyszłej doskonałości; niech nam opiszą najszlachetniejszą istotę z tego uwielbionego w przyszłości ludzkiego rodu. Czemże będzie ten człowiek? W czem będzie szukał swej przyjemnosci? jak spędzi swój dzień? jak się będzie bawił? z czego się będzie śmiał? Niechże nam to opiszą ‚frazesami, któreby nie rozwiewały się w sprzecznościach, gdy je z blizka przyprzeć i nie były w niezgodzie ze ścisłem myśleniem'. Czy pojmują ci ściśli myśliciele, co zapowiadają? A jeźli nie, jakżeż mogą naukowo prorokować? Proroctwo naukowe albo jest widocznym wnioskiem ze znanych przesłanek, albo niczem nie jest. Postawić tylko tym moralistom pozytywizmu te kwestye, które sami wzniecili, a zaraz wystąpi na jaw śmieszny brak wszelkiej realności w ich nieokreślonym optymizmie«.

Mallock ściga dalej tę utopię z niemiłosierną logiką i kończy rozumnym wnioskiem: »Już dawno przecie przedłożono ludziom inny cel, niebo żywsze i realniejsze w ich oczach, niż to, co pozytywiści obiecują, a jednak wpływ tego celu na życie jest tak mały, że sami pozytywiści podnoszą to jako fakt, wszystkim znajomy. Jakżeż więc spodziewać się mogą, żeby ich blady i od-

legły ideał silniej wpływał na ludzkość, aniżeli ten, który chcą zastąpić, a który bliżej nas świecił? Czy zdoła ów ideał zachęcić ludzi do cnót, do których niebo nie dosyć ich zachęcało? odwieść ich od występków, od których piekło nie zdołało ich odstręczyć? Trzebaby oczywiście, żeby się wprzód natura ludzka zupełnie odmieniła i żeby czynniki, z jakich się składa, nowy utworzyły związek«.

Taki więc jest punkt kulminacyjny etyki utylitarnej. Przeszedłszy w poprzednich teoryach wszystkie możliwe fazy, spróbowawszy wszelkich sposobów rozwiązania zagadnienia etycznego, t. j. pogodzenia powinności ze szczęściem, uznaje ona wreszcie, że to się nie da uskutecznić »na tym padole łez«, — a nie chcąc żadną miarą słyszeć o niebie poza tym światem, nie ma innego wyjścia, jak wymarzyć w jakiejś dalekiej przyszłości jakiś raj na ziemi. Oto siła tej prawdy, na którąśmy już zwrócili uwagę; że odciąwszy to życie od przyszłości, kwestya moralności jest nierozwiązalną.

VII.

SZCZĘŚCIE I CEL DĄŻNOŚCI MORALNEJ.

Zatrzymajmy się tu i rzućmy okiem wstecz, na przebytą drogę.

Zasadnicza kwestya moralności, t. j. kwestya o stosunku powinności do szczęścia, snuje się w całych dziejach myśli ludzkiej jednakowym sposobem. Po jednej stronie — od Zenona do Kanta — obowiązek bierze się za podstawę, ale szczęście niema miejsca, albo jest tylko marą. Po drugiej stronie — od Epikurejczyków do pozytywistów — przyjemność jest punktem wyjścia, lecz od niej do prawdziwej powinności nie udało się znaleźć przejścia. Zagadka życia najważniejsza, niezbędna, bez której człowiekiem być nie można, zostaje nierozwiązalną... Ostatni z tego kierunku, Spencer, próbuje wyłamać się z tej sprze-

czności, wskazując szczęście z etyczną doskonałością zlane, nie poza światem, ale w dalekiej przyszłości tego świata; lecz wpada także w *absurdum*, i tym marnym wysiłkiem ostatecznie nas przekonywa, że w tych wszystkich teoryach razem wziętych tkwi jakiś błąd radykalny, — że musiano samą kwestyę źle postawić, skoro w żadnym kierunku nie udało się jej rozwiązać.

Tego błędu kardynalnego w postawieniu kwestyi niedaleko szukać. Powszechny instynkt ludzkości wskazywał, że moralność ma jakiś głęboki związek z religią, że mianowicie klucza etyki — tego punktu zetknięcia dwóch aspiracyi człowieka: do cnoty i do szczęścia — trzeba szukać poza tym światem, w sferze, którą się religia zajmuje; chrystyanizm przyszedł wyjaśnić i zatwierdzić to instynktowe przekonanie ludzkości. Tymczasem ci filozofowie założyli sobie z góry, żeby moralność wytłumaczyć i uzasadnić bez odnośni do Boga i do drugiego życia — co się dziś nazywa etyką »niezależną« albo »sekularyzowaną«, i co uchodzi za jedynie naukowe i filozoficzne moralności pojęcie.

Takiego założenia, szczerze mówiąc, wcale nie pojmuję; nie rozumiem, coby ono miało naukowego, kiedy jest apryorycznym asumptem — ani

co filozoficznego, kiedy jest ciasnym kątem widzenia, obejmującym i człowieka i świat połowicznie. Wystawmy sobie, że dwóch archeologów wykopuje bryłę marmuru rzeźbioną i dysputują nad tem, co ona przedstawia. — Kolumnę? nie kolumnę, bo kształty nie geometryczne... postać ludzką? — nie, bo niema rąk ani głowy... Żadne z ich przypuszczeń nie tłumaczy racyonalnie tej figury. Przychodzi ktoś trzeci i woła:

— Rzecz oczywista: to są nogi pięknego posągu Pallady! Górna część musi się znajdować gdzieindziej.

— Naszem założeniem jest — odpowiadają tamci — wytłumaczyć tę bryłę, którą mamy przed oczyma, jako całość, nie szukając niczego poza tem.

— Ale kiedy ta bryła sama wskazuje, że jest częścią jakiejś większej całości. Patrzcie, po jej liniach można myśl artysty wyraźnie odgadnąć.

— Nas to nic nie obchodzi. Zadaniem nauki u nas jest ograniczyć się na tem, co bezpośrednio obserwacyi podlega. Wolimy powiedzieć, że ta rzeźba niema sensu, jak szukać jakiegoś uzupełnienia poza nią.

— To sobie badajcie jak chcecie, obracajcie ten fragment na wszystkie strony; ale sobie

samym przypiszcie, jeźli się wam zawsze wyda nieracyonalnem: bo fragment jest fragmentem, a jego sens jest w związku z całością...

Tak samo zupełnie się rzecz ma z etyką »niezależną«. A zupełne niepowodzenie jej obrońców jest najlepszym dowodem, że ich założenie było fałszywem, i że tam właśnie trzeba szukać klucza etyki i skojarzenia aspiracyi ludzkich, gdzie oni go szukać nie chcą. Nie poprzestaniemy jednak na tym argumencie eliminacyi zdań przeciwnych — jak to lubi czynić Spencer — ale spróbujemy dojść wprost analizą psychologiczną do pożądanego rozwiązania kwestyi. Aspiracye do przyjemności i do powinności nie dochodzą wprawdzie do harmonii w obecnym stanie duszy ludzkiej; pozwolą nam jednak oznaczyć pewne kierunki, na których niby przedłużeniu znaleźć się może szukany punkt zetknięcia.

Tu, ponieważ jest — jak mówią retorowie — *materia praedicabilis*, obawiam się popaść w pozór jakiegoś kazania — czego wcale nie zamierzam — i dlatego zamiast św. Pawła lub Augustyna, przytoczę znanego nam już Williama Mallocka, pozytywistę z przekonań, ale umiejącego czasem wznieść się ponad uprzedzenia swej szkoły i przeprowadzić szczere i głębsze studyum psy-

chologiczne, jak tego dał dowód w swej ciekawej książce: »Czy warto żyć«?[1]

»Wszelka moralność — mówi on — stoi na przypuszczeniu faktu, że możliwem jest jakieś szczęście, dla wszystkich ludzi przystępne, od wszelkich innych dóbr wyższe. To szczęście musi się dać przedstawić tym, co go nie znają, musi się udowadniać stanowczo; a między niem i przeciwną alternatywą głęboka być musi otchłań. Życie występne, choćby najkorzystniejsze, najmilsze, najpogodniejsze, musi się przedstawiać jako nędza i nieszczęście w porównaniu z życiem cnotliwem: bo wartość moralności nie rozumie się inaczej. Gdyby nie było tego głębokiego przedziału między szczęściem cnoty a nędzą występku, sposób mówienia, jakiego powszechnie używamy o ważności cnoty, o godności życia, o wzniosłości walki moralnej, byłby ze wszech miar przesadzony i śmiechu godny«.

W tem określeniu Mallock, zdrowym jedynie rozsądkiem wiedziony, postawił kwestyę etyczną na właściwym gruncie, t. j. na związku powinności ze szczęściem, i scharakteryzował do-

[1] *Is live worth living?* c. 2.

skcnale trzy warunki, jakie to szczęście mieć powinno:

Trzeba najprzód, żeby to szczęście nie rozchodziło się, ale schodziło z kresem dążności moralnej; żeby jeden i ten sam przedmiot, jeden cel dążenia uszczęśliwiał i umoralniał: inaczej oczywiście innaby była droga cnoty, a inna droga szczęścia, i zostawałaby w życiu ludzkiem ta radykalna sprzeczność, o której mówiliśmy poprzednio, — moralność byłaby niedorzecznością. — Ten warunek wyłącza od razu od istoty szczęścia te wszystkie dary natury (jak zdrowie, miłość i t. p.), które stracić można bez winy, zdobyć przez występek.

Trzeba po drugie, żeby to szczęście było dla wszystkich ludzi zarówno dostępne: dla tej prostej przyczyny, że moralność, od możliwości tego szczęścia zależąca, wszystkich bez różnicy obowiązuje i wszystkim jest potrzebna. Ministrami wszyscy być nie mogą, bo kimżeby rządzili? W karecie wszyscy jechać nie mogą, bo ktoś musi siedzieć na koźle. Więc już te wszystkie t. zw. dary fortuny, które o tyle tylko mają dla jednych wartość, o ile drudzy za nich ciężary pracy społecznej ponoszą, do istoty szczęścia, którego szukamy, należeć nie mogą. To samo

da się w pewnej mierze powiedzieć o życiu myśli i nauki, które w doczesnych stosunkach tylko pewnej cząstki ludzkości udziałem być może, kosztem reszty, która za nich glebę uprawia.

Tak więc, wobec dwóch pierwszych warunków szczęścia, rozwiały się nam wszystkie przedmioty, w których ludzie w życiu ziemskiem zadowolenia szukają. Ale rzecz będzie jeszcze widoczniejsza, gdy zwrócimy uwagę na trzeci warunek, mianowicie, żeby to szczęście było najwyższem. Życie występne, — jak słusznie mówi Mallock — choćby najmilsze i najkorzystniejsze, musi być nędzą w porównaniu z życiem cnotliwem, do tego szczęścia prowadzącem; inaczej wracamy ciągle do tej sprzeczności między cnotą a szczęściem, której ani rozum ani serce człowieka nie znosi. Co więcej, ponieważ, jak dobrze zauważył Kant, moralność obowiązuje bezwzględnie — nie tylko: jeśli chcę to lub owo dobro uzyskać, ale w każdym przypadku bezwarunkowo powinienem być moralnym — a ponieważ z drugiej strony, jak już wiemy, kres moralności schodzić się musi z kresem szczęścia, i jedna droga do cnoty i do szczęścia musi prowadzić,

trzeba więc koniecznie, żeby i to szczęście było bezwzględnem.

Co to jest szczęście bezwzględne? Spróbujmy je określić. Potrzebom przyrodzonym odpowiadają żądze; zaspokojenie żądz sprawia przyjemność. Tak się wiążą np.: organiczna potrzeba posiłku — uczucie apetytu — i przyjemność smaku. W świecie zwierzęcym, gdzie niema uogólnienia w myśli, tak żądze jak i przyjemności są jednostkowe, ograniczone do przedmiotów i potrzeb bezpośrednich. U człowieka dopiero, gdzie myśl jest wolna od warunków materyalnych i od granic czasu i miejsca, występuje w następstwie żądza całego kompleksu dóbr i zaspokojenia potrzeb materyalnych i duchowych, teraźniejszych i przyszłych. Ten kompleks nazywamy ogólnikowo szczęściem. Ale znowu szczęście bierzemy w szerszem lub w ścisłem i pełnem znaczeniu. Kto się dobrze ożenił, przy jakim takim majątku i szacunku ziomków, nazywa się pospolicie szczęśliwym. W istocie posiada on pewien kompleks dóbr, materyalnych i duchowych; ale nie potrzeba go długo badać, żeby znaleźć wiele luk w jego szczęściu. I jest to fakt psychologiczny zastanowienia godny, że właśnie ludzie najwięcej opływający w to wszystko, co się szczę-

ściem tego życia nazywa, najgłębiej odczuwają próżnię tego szczęścia: dobra te cucą w nich żądzę, której nasycić nie mogą. Ciekawym i ważnym z tego stanowiska psychologicznego dokumentem jest znana księga Eklezyasty [1].

[1] Autor tej księgi zgromadził w takiej pełni, jak nikt może inny na świecie, wszystko, o czem tylko człowiek marzyć może: tron królewski, panowanie wyjątkowo pomyślne i jak na one czasy rozległe, chwałę, której pamięć na całym Wschodzie do dziś dnia pozostała, rozkosze duchowe, jakie podniosły umysł znajduje w nauce i badaniu przyrody: nadto i bogactwa niezmierne i wszelkie zmysłów uciechy, i wkońcu długie, pogodne życie. »Ja Eklezyastes, byłem królem izraelskim w Jeruzalem; i umyśliłem w sercu mojem szukać i wywiadywać się mądrze o wszystkiem, co się dzieje pod słońcem... I przeszedłem w mądrości wszystkich, którzy przedemną byli... Rozwielmożyłem dzieła moje, nabudowałem sobie domów i nasadziłem winnic, naczyniłem ogrodów... Zgromadziłem sobie srebro i złoto i majętności królów i krain; sprawiłem sobie śpiewaków i śpiewaczki, i rozkosze synów ludzkich... I wszystko, czego żądały oczy moje, nie broniłem im, anim odmawiał sercu memu, aby nie miało używać wszelakiej rozkoszy...« — Otóż zbiór tych wszystkich warunków szczęścia, jeszcze nie był szczęściem: »A gdym się obrócił — mówi dalej autor — ku wszystkim dziełom, które naczyniły ręce moje..., zobaczyłem we wszystkich marność i udręczenie myśli, a iż nic nie trwa pod słońcem«. I ta smętna a głęboka skarga na marność wszystkiego, co jest pod słońcem, brzmi od początku do końca tej księgi. Marność ta, *vanitas*, po na-

Czegóż więc właściwie potrzeba, żeby tę pojemność duszy ludzkiej wypełnić i nasycić? — Spróbujmy tę pojemność rozmierzyć znowu analizą psychologiczną.

Między rozmaitemi aspiracyami ludzkiego serca są jedne naturalne, wszystkim ludziom w pewnej mierze wspólne, drugie są chwilowe, dowolne, kapryśne, nieobliczalne. Pierwsze są wyrazem wrodzonej żądzy, jak ta jest wyrazem potrzeb natury; drugie są tylko postronnem szamotaniem się władz psychicznych — znakiem, że główna, wrodzona ich żądza nie jest zaspokojoną; w razie zaś jej zaspokojenia, nie miałyby racyi bytu. W pierwszej kategoryi są najprzód aspiracye wyższe, duchowe: do prawdy, dobra, piękna; są dalej żądze niższe, zmysłowe, odnoszące się do pierwszych jak środki do celu — bo zmysły służą do ubogacenia umysłu, przez pośrednie ze światem zetknięcie; są to — jak mówi pięknie Dante — »okna ducha, zamkniętego w ciele«; są wreszcie żądze nastrojone do potrzeb organicznych, jak

---

szemu próżnia, niczem innem nie jest, tylko wyrazem tej bezmiernej pojemności ludzkiej żądzy, która przechodzi wszystkie dobra doczesne, a tem więcej się uświadamia, im więcej kto próbuje nasycić ją tym nieproporcyonalnym przedmiotem.

głód, pragnienie i t. p., a te odnoszą się widocznie do poprzednich, jak same organa do psychicznego życia. Z tego wszystkiego widać, że wszystkie żądze i aspiracye człowieka piętrzą się w naturalnym układzie ku temu, cobym nazwał żądzą duchową, i że ta jest ostatecznym wyrazem dążności natury; a choć często w tem życiu żądze zmysłowe i potrzeby organiczne odzywają się głośniej i nawet przygłuszają tę żądzę duchową, to jednak w niej się przejawia najistotniejsze natury ludzkiej wymaganie, i w niej też, a nie w zmysłach, tkwi to coś nieskończonego, co sprawia, że człowiek nie może się tym światem nasycić.

Weźmy więc pod rozwagę tę dążność duchową, samą w sobie. W kierunku prawdy, wiadomość zjawisk budzi w nas żądzę poznania ich przyczyn; poznanie to nazywamy wytłumaczeniem, i znajdujemy w niem uciechę duchową, większą niż w prostej wiadomości faktu. Te znów przyczyny, nie będąc »ostatniem słowem«, wiodą nas do badania dalszych, czyli wyższych przyczyn, które są zarazem ogólniejszemi, t. j. więcej rozmaitych obejmują skutków. A im dalej idzie umysł w rozumieniu przyczyn, im wyższe ogarnia syntezy, tem większej doznaje rozkoszy; spocząć

jednak w tej dążności ostatecznie nie może, póki nie dojdzie do ostatniego słowa — t. j. »Słowa, które było na początku i przez które wszystko się stało, co się stało«. Niewymowny był zapewnie zachwyt Newtona, gdy wśród tumanu szczegółów i liczb, przejrzał prawo grawitacyi powszechnej; uczuł on jednak równocześnie i otwarcie wyznał, że nie rozumie wewnętrznej tego ciążenia przyczyny. Zachwycił się Laplace, kiedy mu stanęła przed oczyma ducha hipoteza tłumacząca genezę planetarnego świata; ale jeszcze więcej byłby się ucieszył, gdyby był w niej ujrzał niewątpliwy pewnik — a więcej jeszcze, gdyby był doszedł, skąd sama pierwotna mgławica, skąd jej ruch i jej prawa. Już Arystoteles tę głęboką zrobił uwagę, że choćby tylko prawdopodobna wiadomość o najwyższych przyczynach więcej uciechy daje duchowi, niż największa pewność o rzeczach poziomych, i stąd wnioskował, że najwyższe szczęście znajduje się w kontemplacyi »filozofii pierwszej«.

Tak więc, śledząc naturalne dążenie umysłu ku prawdzie — począwszy od dziecka, które wobec każdego zjawiska pyta: dlaczego? — aż do dojrzałego męża, który zwiedziwszy cały obszar świata wiedzy, jeszcze szuka τὰ πρῶτα αἴτια καὶ

τὰς ἀρχάς — łatwo przekonać się możemy, że właściwym kresem tej dążności nie jest nic innego, tylko sama najwyższa prawda i pierwsza wszech rzeczy przyczyna, i póki tego kresu rozum w pełni nie dosięgnie, póty pełni swego szczęścia mieć nie będzie.

A wystawmy sobie na chwilę umysł ludzki, który staje u tej mety — znajduje w niej najwyższy klucz wszech zagadnień — widzi, jak z tego źródła bytu wszystkie rzeczy biorą początek i roztaczają się w nieskończonych szeregach przyczynowości — rozumie, jak te wszystkie twory wiążą się między sobą cudną celowością i znów nieskończonymi szeregami do źródła swego bytu celowo dążą — czuje, jak w tych wszystkich istotach i dążeniach moc twórcza i mądrość wiecznie jest obecną i czynną... Czy to nam nie daje pojęcia o zachwycie bez końca, który całą żądzę prawdy, umysłowi wrodzoną, prawdziwie nasyci i uszczęśliwi?

Podobnie w kierunku dobra i piękna, śledząc naturalny bieg wrodzonych nam aspiracyi, idziemy koniecznie do tego samego kresu. Tem samem, że rozum nasz nie tkwi, jak u zwierząt, w jednostkowym przedmiocie, ale przez abstrakcyę i pojmowanie stosunków rzeczy wznosi się do ogółu

i czystych form bytu — tem samem, mówię, i wola, przyrodzona rozumu towarzyszka, wznosi się do żądzy dobra i piękna nieograniczonego i doskonałego. Dlatego to, psychologicznie rzecz biorąc, żadne dobro na planecie nie może woli ludzkiej nasycić, że w każdem rozum ludzki widzi granice i braki i czegoś więcej się domyśla; dlatego żadne piękno zmysłom ujawnione nie zadowalnia w zupełności, ponieważ ideał, do którego się wznosi umysł potrącony zjawiskiem, prześciga wszelkie formy. Słowem, wszystkie dobra i piękna, które w życiu spotykamy, przedstawiają się nam jako niezupełne, niedoskonałe, jako cząstki, czy ślady, czy odbicia jakiejś pełni piękności i doskonałości — pełni, o której oczywiście całkowitego pojęcia nie mamy, ale do której świadomie lub bezwiednie aspirujemy, przez to samo, że w tych okruchach dobra i piękna spocząć i szczęścia znaleźć nie możemy. Wiadomo jak głęboko Platon zrozumiał tę odnośność dobra i piękna ziemskiego do Absolutu[1], i wiadomo,

[1] W tem tylko mylili się Platończycy, że brali za punkt wyjścia pochodu myśli to, co jest jej kresem: przypuszczali, że duch ludzki poznaje i ocenia dobra i piękności tego świata zapomocą idei Dobra i Piękna bezwzględnego, danych mu z góry, czyli zaczerpniętych

jak wielu miał w tym kierunku myśli zwolenników. Ale warto zaznaczyć, jak i w naszym wieku pozytywnym, umysły z głębszem poczuciem i wyrobieniem estetycznem do tego samego zetknięcia z Absolutem na drodze piękna i dobra dochodzą. Pozwolę sobie przytoczyć Sully Prudhomme, poetę i myśliciela, zupełnie poza gruntem chrześcijańskim stojącego.

»Zauważmy — pisze on w artykule filozoficznym o Paskalu[1] — że w potocznem życiu, wtedy dopiero doznajemy pewnych uczuć względem pewnych przedmiotów, kiedyśmy wprzódy osądzili, że te przedmioty są nam (lub komu innemu) pożyteczne lub szkodliwe; przeciwnie, wobec pięknej formy, plastycznej lub muzykalnej, zaczynamy od razu doznawać uczucia, wzniecone go przez przedmiot — uczucia *sui generis*, które nie jest istotnie ani radością ani przykrością bez

---

z intuicyi Absolutu. Tymczasem — według św. Pawła — rzecz się ma odwrotnie: z dóbr i piękności ziemskich umysł ludzki wrodzoną sobie zdolnością wznosi się do idei czystych i bezwzględnych, i tak ze stworzeń Stwórcę poznaje i do Niego aspiruje. Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Rom. I.

[1] *Le Pyrrhonisme, le Dogmatisme et la Foi dans Pascal*, par Sully Prudhomme. *Revue des deux mondes*, 15 Oct. 1890.

przymieszki, a do którego następnie nawiązuje się samo przez się marzenie; tu więc sąd formuje się dopiero po uczuciu — sąd nieokreślony, szukający powodów tego, czego doznajemy. Jednem słowem, aspiracya estetyczna przypisuje uczuciu jakąś przyczynę dalszą i nieokreśloną.

»Ta zaś aspiracya nie jest wcale dowolną; mglista idea, którą ona zawiera, nie jest żadnem sztucznem zestawieniem elementów, czerpanych z otoczenia, wśród którego żyjemy; przeciwnie, co nas wzrusza wówczas, to jest właśnie to, co jest dla nas obcem i lepszem od wszelkiej ziemskiej istności w tymże przedmiocie naszej aspiracyi — nieokreślonym, a jednak nieskończenie pociągającym. Ten ideał, jak go dziś nazywają, nie przedstawia się nam jako fikcya naszego umysłu, ale przeciwnie, podbija nas, zachwyca nas, — i jest z naszej strony jakaś bierność w tem zachwyceniu: ulegamy w niem tajemniczemu działaniu na nas czegoś, co nie należy do naszego środowiska ziemskiego, i czego my żadnym zmysłem nie dosięgając, w żaden sposób wyobrazić sobie nie możemy. Stąd ten charakter mglisty i nieokreślony tego przedmiotu aspiracyi estetycznej. Czujemy tylko, że ten przedmiot nie jest prostym faktem (po filozoficznemu: *contingens*), ale jest

czemś stałem, zwiastującem o jakiemś szczęściu, obecnie niedościgłem, niemożliwem, ale podanem z bardzo daleka do osiągnięcia; a jedynie w ekstazie kontemplatywnej wchodzi człowiek w zetknięcie z tym przedmiotem najwyższego upragnienia. Jest to przecież pewne zetknięcie, jakkolwiek niezupełne i niedoskonałe: ponieważ ideał wyraża się w nas przy intuicyi piękna plastycznego i muzykalnego — ma więc on coś wspólnego z naszą istotą, z najgłębszym tajnikiem naszego ja.

»Takim sposobem, nasze poczucie ideału piękna byłoby objektywnem. Zaś poczucie, jakie budzi w naszej duszy wzniosły czyn, zdaje się jeszcze widoczniej objektywnem: zwycięstwo woli samowiednej nad głuchą żądzą i ślepym instynktem porywa nas, — t. j. unosi nas już nie zapomocą symbolu, ale wprost aż do krańców, gdzie świat ziemski graniczy z innym światem, w którym człowiek uczuje się wyzutym z brutalnej i egoistycznej części swej istoty, i to tylko zachowa z człowieczeństwa, co go od zwierzęcia wyróżnia. Heroizm, zapomnienie o sobie dla dobra ogólnego, podnosi człowieka aż do górnych krańców życia ziemskiego — które poniżej skazane jest na walkę żądz jednostkowych. Z tego punktu

widzenia wszelka bezinteresowność przyobleka się w piękność, zwiastującą coś jeszcze poza tem, poza światem, gdyż w żaden sposób nie da się sprowadzić do zwierzęcego początku; a wyjątkowo tylko, w rzadkich ludzkości wybrańcach, dochodzi aż do zupełnego zaparcia siebie, i wywołuje podziw — stając się pięknem.

»W ten sposób poczucie piękna w naturze, w sztuce i w moralności miałoby przedmiot, leżący poza sferą naszego badania, ale którego intuicyę mamy w głębi duszy. I ta sama też jest podstawa wrodzonej religii«...

Oto człowiek, który jako racyonalista, Boga chrześcijańskiego odrzucił, a jednak jako twórca w sztuce — głębiej w piękno, niż w prawdę wnikający — odczuwa w samej sferze estetycznej pęd duszy do Absolutu, doznaje ze zdumieniem, że zjawiska ziemskie ku czemuś poza światem duszę podbijają — i tłumaczy się jak może z tego, co doskonale czuje, ale jeszcze mało rozumie.

Jeżeli pojemność duszy ludzkiej, mierzona pod względem intenzywności szczęścia, jakiego wymaga, wskazała nam już, że nie tu, ale poza światem tego szczęścia szukać trzeba, to jeszcze widoczniej trafimy do tego rezultatu, mierząc tę

pojemność pod względem trwania. Rozum ludzki naturalnem swem uzdolnieniem przekracza wszelką granicę czasu, i niema żadnej mocy, któraby mu przeszkodziła pytać: co będzie potem? Zatem i wola naturalnie pragnie szczęścia, któregoby nie kończyła żadna granica czasu. Owszem, każdy taki koniec jest nieszczęściem — tem większem, im większe ma przeciąć szczęście. Każde przewidywanie końca lub obawa końca jest ujmą, nie tylko w przyszłości, ale w każdej aktualnej szczęścia chwili — i tam tylko może być pełnia szczęścia, naturze ludzkiej odpowiednia, gdzie jest pewność wieczności.

Ten wywód nie jest, jak się może komuś zdawać, umyślnie do chrześcijańskiego dogmatu przykrojony, ale jest tak prostą a jasną analizą przyrodzonych wymagań szczęścia człowieka, że i pogańska filozofia tak samo ją przeprowadziła. »Jeżeli utraconem być może życie szczęśliwe — pisze Cycero — to już szczęśliwym być nie może: bo któż uwierzy, że stale i wieczyście posiadać będzie to, co jest kruchem i znikomem? A kto nie dowierza wieczystości dobra, jakie posiada, ten obawiać się musi nieszczęścia utracenia go kiedykolwiek; w obawie

zaś tak wielkiego ciosu szczęśliwym być nie może« [1].

Ostatecznie więc, z którejkolwiek strony rzecz bierzemy, zawsze do tego samego trafiamy rezultatu: że istotne szczęście człowieka, będące zarazem przedmiotem jego dążności moralnej, leży poza tem życiem, w jakimś świecie bliższym Boga [2]. Instynkt ludzkości, łączący ideę moralności z religią, jest więc usprawiedliwiony; Kant ma zupełną racyę, gdy twierdzi, że życie przyszłe i Bóg, łączący w owem życiu szczęście z wypełnieniem zakonu — są niezbędnymi moralności postulatami. Myli się tylko Kant, przypuszczając, ze swego jednostronnego punktu widzenia, że o tem wymaganiu rozumu praktycznego rozum spekulatywny nic nie wie. Tej sprzeczności w człowieku

[1] »Si amitti vita beata potest, beata esse non potest; quis enim confidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est, ne aliquando amissis illis sit miser; beatus autem esse in maximarum rerum timore non potest«. Cic. *De finibus*, l. II, c. 27.

[2] Na zarzut, że dążność moralna, mająca za przedmiot szczęście, musiałaby być egoistyczną, odpowiemy poniżej, mówiąc o obowiązku.

niema — jeżeli jej sam nie wprowadzi. Owszem, samo to wymaganie moralnej strony człowieka, te wrodzone aspiracye ku prawdzie, dobru i pięknu bezwzględnemu, o których właśnie mówiliśmy, są już dla rozumu spekulatywnego podstawą do wnoszenia, że jest coś poza tem, co dotykalne i doczesne. A rozum, który idzie za tą wskazówką i szuka szczerze prawdy w wyższej sferze, spotka się z nią niezawodnie. Bo ta wyższa sfera nie jest daleko: człowiek stojący na wierzchołku natury — i rwący się duszą jeszcze wyżej — jest właśnie na jej pograniczu. *Non longe est ab unoquoque nostrum* [1].

[1] Act. XVII. 27.

VIII.

ZAKON PRZYRODZONY I SUMIENIE.

Widzieliśmy cel dążności moralnej; staje teraz przed nami pytanie, jaka jest droga do tego celu, czyli jaka norma, jaki zakon moralnego postępowania człowieka?

W naturze, która nas otacza, spotykamy wszędzie prawa, t. j. stałe normy, według których wszystkie twory spełniają swoje zadania w wszechświecie. Promień światła drga i odbija się według praw falowania, strumień płynie i krąży według praw grawitacyi, kwiat wykłuwa się z pączka, ptaszek gniazdko wije — każde podług prawa swego gatunku... Czy człowiek sam jeden w naturze nie miałby swego prawa?

Człowiek wystaje wprawdzie ponad inne istoty rozumem i wolną wolą; inne istoty pełnią swe

prawa i do celów natury dążą bezwiednie i koniecznie, — człowiek, wolny od konieczności, cele natury poznaje i porządek jej choć w pewnej mierze rozumie. Ale czy nie na tem właśnie zależy sposób jemu odpowiedny, jakim natura nakłada mu swój zakon? Dla najniższych istot natura wypiętnowuje swe prawa w ich ustroju fizycznym — dla innych odzwierciedla je w ich psychicznych instynktach — człowiekowi daje je poznać rozumem; jest to tylko, że się tak wyrażę, inny sposób promulgacyi. Niższe istoty prowadzi natura do swych celów koniecznością fizyczną; człowiekowi, który tej konieczności nie podlega, narzuca obowiązek moralny, który wolności nie znosi, ale nią kieruje.

Gdy z tego poglądu ogólnego przejdziemy do bliższej obserwacyi człowieka, to jeszcze widoczniej do tego samego trafimy rezultatu. Faktem jest, że ludzie w ogólności świadomi są jakiegoś wrodzonego prawa, normującego ich postępowanie, a jednakiego w swych głównych zarysach.

Temu wielkiemu faktowi próbowano dawniej zaprzeczyć: przytaczano, na wiarę byle jakich podróżników, opowiadania o ludach, nie mających żadnych uczuć moralnych, albo mających moralność odwrotną do naszej. Dziś, kiedy Europej-

czycy mają więcej stosunków z dzikiemi plemionami i bliżej im się przypatrują, wszędzie u nich znajdują wspólną podstawę etyczną: rodzinę, własność, zwierzchność i kapłaństwo; na podstawie wspólnych pojęć o sprawiedliwości, o własności, o obowiązku dotrzymania umowy, wchodzą z niemi w układy; spotykają nieraz nieuczciwość i muszą siłą poprzeć swe prawa (co się i w Europie zdarza), ale nigdy nie spotykają niezrozumienia uczciwości.

Nowsi podróżnicy, którzy wogóle sumienniej obserwują, spostrzegają ze zdumieniem u najdzikszych plemion wyraźne, choć ograniczone, pojęcia i uczucia moralne. Darwin, podróżując okrętem z kilkoma Patagończykami z Ziemi Ognistej, plemienia, które uchodzi za najbardziej upośledzone, uderzony był jasnością ich wyobrażeń moralnych i religijnych. Murzyn z Sudanu, pojmany chłopięciem, jak tylu innych, przez opryszków arabskich (któregośmy poznali księdzem w Krakowie), wydał świeżo opis swoich lat dziecinnych i swej niewoli. Otóż co w tem opowiadaniu, pełnem prostoty, uderza jeszcze bardziej, niż okrucieństwo Arabów, to delikatność uczuć osobistych, familijnych i towarzyskich u tych

czarnych ludzi, których z daleka sądząc, bierzemy za bronzowe posągi [1].

Ale dajmy na to, że u dzikich ludzi są tylko zarodkowe, skarłowaciałe, najdziwaczniej powykrzywiane pojęcia moralne; dajmy na to, że u niektórych plemion niema ich wcale; cóż to dowodzi przeciwko istnieniu zakonu przyrodzonego? Pytam tych badaczów, którzy na obserwacyi dzikich plemion budują swe wnioski: jakże oni postępują, kiedy chcą właściwy typ pewnej rośliny zbadać i opisać? Czy szukają wyłącznie okazów po zakątkach, gdzie ta roślina rozwinąć się nie może, gdzie brak jej światła lub wilgoci, gdzie wiszący nad nią głaz zmusza ją do kurczenia się i atrofii? Czy nie raczej tam wybierają swe okazy, gdzie ta roślina, posiadając w pełni warunki swego życia, rozwija się normalnie? Niechże więc tak samo postępują, kiedy chcą o naturze ludzkiej rezonować. Iluż to jest na ziemi prawdziwie dzikich ludzi, i gdzie ich szukać? Znajdą ich rzadkie garstki w śnieżnych norach Grenlandyi lub na puszczach podzwrotnikowych, gdzie ciężka walka

[1] »Pamiętnik niewolnika afrykańskiego, Daniela Sorur Farim Den«. Przekład polski, wydany osobno przez *Missye katolickie* 1891 r.

z przyrodą tak siły pochłania, że rozwój wyższych władz uledz musi atrofii; a wszystkich razem na kuli ziemskiej nierównie mniej, niż w jednym kraju cywilizowanym.

Tymczasem, gdziekolwiek ludzkość normalne znajduje warunki bytu, tam zaraz kształt społeczeństwa przybiera, jakąś cywilizacyą zakwita; z rozwojem tej cywilizacyi wyklarowują się moralne pojęcia. A gdy zdarzy się, że odrębne cywilizacye, na dwóch końcach świata samorodnie wyrosłe, przychodzą do zetknięcia się — jak się to zdarzyło np. w XVI wieku, kiedy Europa poznała się z Chinami i Japonią — wówczas przekonują się ze zdumieniem, że ich pojęcia moralne są zupełnie zgodne, że mają jeden kodeks prawa natury [1].

Wkońcu, jeżeli głębiej chcemy sobie wyjaśnić, jaka jest właściwie zgodność między ludźmi w pojęciach moralnych, a jaka niezgodność między dzikimi a wychowańcami różnych cywilizacyi — to odróżnić musimy naczelne zasady zakonu natury, czyli ogólne pryncypia moralności, od ich dalszych dedukcyi i zastosowań. Pryncypia są

[1] Por. Le Play, *La paix sociale.* Pièces annéxées. I. Le décalogue éternel — gdzie jest ciekawe studyum o dekalogu Chińczyków.

jednakowe i powszechnie znane, ale dedukcye są często trudne, a w zastosowaniach zbiegają się rozmaite uboczne względy, wśród których nie od razu widać, co przeważa. Cóż tak jasnego, tak matematycznego, jak zasady sprawiedliwości? — a jednak w wielu konkretnych przypadkach sami prawnicy i moraliści rozchodzą się w zdaniach. Jasna jest zasada: nie zabijaj; a jednak uznajemy powszechnie, że w wojnie godzi się zabijać, a spieramy się dotąd o kwestyę, czy kara śmierci jest godziwą. Otóż w podobny sposób zwyczaj u pewnych szczepów przyjęty zabijania starych rodziców, mieści się w ich sumieniu z jaką taką znajomością zasad, że wogóle zabijać nie trzeba, i że wogóle rodzicom cześć się należy; gdy bowiem zachodzi okoliczność, zwłaszcza przy koczowniczem życiu, że starcy są ciężarem sami dla siebie i dla całej gromady, zastosowanie ogólnych zasad dla tych niewykształconych umysłów staje się niejasnem i błąd jest możliwy. Mógł genialny Plato przypuścić, że dla dobra społeczeństwa godzi się ułomne dzieci zabijać — mogą *a fortiori* dzicy myśleć, że w takim samym celu godzi się zgładzać niedołężnych starców. Również, jeśli doznawszy wielu krzywd od obcych, wszystkich wogóle obcych za wojennych wrogów uważają —

nic dziwnego, że rozboje i podejścia względem nich za słuszną poczytują partyzantkę. Słowem, ile razy ludzie, nawet barbarzyńcy i dzicy, w pojęciach etycznych grubo błądzą, zawsze wykazać można, że zachodzi jakaś komplikacya powodów i okoliczności, która zasadę im zaciemnia; w innych jednak warunkach równocześnie się pokazuje, że i tę zasadę etyczną ci sami ludzie znają i w życiu zastosowują.

* * *

Już zdaje się blizko jesteśmy pojęcia zakonu przyrodzonego. Ale tyle przeciwko niemu nagromadzono uprzedzeń, tak fałszywe o nim podstawiono wyobrażenia, że musimy wszelkich dołożyć starań, aby się wytłumaczyć bardzo jasno. A wtedy, przekonani jesteśmy, że niejeden z czytelników najbardziej uprzedzonych powie: Jeźli się tak rozumie zakon natury, to któżby mu zaprzeczał?

Uprzedzenia i nieporozumienia idą z dwóch stron: najprzód Kant, jak widzieliśmy, pojął prawo moralności jako czysto subjektywną formę umysłu, która rozkazuje z bezwzględną koniecznością. Jest w tem już jakieś uznanie prawa

przyrodzonego, ponieważ ta forma pojmuje się jako tkwiąca w naturze ludzkiego umysłu; błąd zaś jest w przypuszczeniu, że ta forma jest z góry dana i od przedmiotu niezależna; — a błąd to widoczny, ponieważ oczywistem jest, że sumienie wyrabia się pod wpływem otoczenia, że rezonuje i motywuje swe nakazy, a w szczegółowych zastosowaniach, jak dopiero widzieliśmy, rozmaicie zbacza i błądzi.

Z drugiej strony, dzisiejszy kierunek pozytywistyczny dyametralnie przeciwne zajmuje stanowisko: obserwuje zwierzęta, szukając w nich zarodków skłonności altruistycznych, obserwuje ludzi, szczególnie dzikich, klasyfikuje ich zwyczaje i popędy — i o żadnem innem prawie natury słyszeć nie chce. I to także jest jakiemś uznaniem zakonu przyrodzonego, ponieważ tak instynkta zwierząt jak i powszechne skłonności ludzi, są z pewnością wyrazem pewnych praw i zamiarów natury. Ale i to pogląd za ciasny i jednostronny. Pod jego wpływem wielu wyobraża sobie, że prawem natury jest tylko to, do czego człowiek ma ślepy instynkt: karmić się, rozmnażać się, bronić się od napaści — to prawo natury; ale żeby np. sprawiedliwość względem drugich, żeby nawet cześć względem rodziców,

miała do prawa natury należeć, tego wcale nie pojmują[1].

Wychodzą oni widocznie z supozycyi, że człowiek niema w myśl natury szerszego zadania, jak zwierzę, ani innego sposobu uświadamiania sobie celów natury, jak instynkt zwierzęcy. Otóż supozycya ta jest widocznie błędną, wobec faktu, że człowiek jest nierównie bogaciej od natury obdarzony. Zwierzętom, które jedynie instynktami kierować się mogą, natura wytknęła w tychże instynktach całe ich zadanie; i dlatego, wogóle mówiąc, hojniej je instynktami opatrzyła, a naj-

[1] Znany psycholog Richet, w studyum »O miłości«, świeżo wydanem w *Revue des deux mondes* (1 mars 1891), utrzymuje, że miłość macierzyńska jest prawem natury; ale miłość ojcowska, tudzież miłość dzieci względem rodziców, nie są wcale prawem natury, tylko sztucznym cywilizacyi produktem: a to dlatego, że te ostatnie nie występują w formie niezwyciężonego instynktu, jak uczucie macierzyńskie, a u zwierząt, jego zdaniem, wcale się nie jawią. — Nie uważa Richet, że wykształcenie dziecka na człowieka czegoś więcej wymaga z natury, niż odkarmienie zwierzątka, i że tu niezbędne są łączne starania ojca i matki przez długie lata; skąd rodzi się znowu wymaganie pewnej wzajemności od dziecka. Mniejsza o to, czy wszystkie te uczucia są instynktowe, w każdym razie wszystkie odpowiadają żądaniom naturalnego porządku rzeczy, a więc do prawa natury należą — jak w dalszym ciągu tłumaczymy.

hojniej niższe gatunki, jak owady, które najmniej zmyślności — tego cienia rozumu — posiadają. Człowiek zaś obdarzony rozumem, który mu cele i porządek natury uświadamia, winien oczywiście nie tylko instynktów, ale i rozumu słuchać, o ile mu tenże rozum wymagania naturalnego porządku przedkłada — i przez to dopiero człowiek zamiarom natury odpowiada i prawo natury odnośne do siebie spełnia. Człowiek powinien jeść nie dlatego tylko, że go smak pociąga albo głód nagli, ale także dlatego, że rozumie potrzebę jedzenia dla utrzymania życia. I temże samem prawem powinien podjąć pracę dla utrzymania życia potrzebną — choć go w tem żaden fizyologiczny popęd nie ostrzega: bo znowu rozum pokazuje mu tę potrzebę. I dalej: względem drugich ludzi, powinien się zachowywać jako względem sobie równych, bo rozumie, że są w naturze równi: gdyby ich traktował jako rzecz, którą można zupełnie sobie podporządkować i na użytek swój obrócić, przewracałby porządek natury, a tem samem naruszałby jej prawo. Z tejże moralnej równości między ludźmi wysnuwają się również wszystkie wymagania sprawiedliwości... I tak dalej: ze stosunków człowieka do jego otoczenia — z jego stosunków wewnętrznych (części

niższej do wyższej) — ze stosunków wynikających z istoty uspołecznienia ludzkiego — rozwija się logicznie całe prawo naturalne moralnego postępowania człowieka.

I otóż mamy zakon przyrodzony: — jest to po prostu naturalny porządek rzeczy, o ile wymaga od człowieka odpowiedniego postępowania. Istnieje przedmiotowo jakiś porządek, t. j. jakieś stosunki między rzeczami a człowiekiem — to rzecz jasna. Człowiek poznaje ten porządek rozumem i podług jego wymagań powinien postępować — to również jasna: inaczej działałby wbrew porządkowi i przeciwko swej własnej rozumnej naturze. Człowiek ma naturalne upodobanie, nie tylko w tem co zmysłom dogadza, ale także w porządku, w harmonii, w sprawiedliwości, która wyrównuje, — w męztwie, z którem jednostka poświęca się dla ogółu, — w miłości ludzi, która mnogość i różność w jedność kojarzy, — w każdej cnocie, która jest zawsze *ordo amoris*. Spełniając czyn cnotliwy, człowiek doznaje normalnie pewnej rozkoszy, która jest tem w wyższej gamie, czem przyjemność zmysłowa w należytem spełnianiu funkcyi organicznych. A przeciwnie, dopuszczając się

czynu zdrożnego, niesprawiedliwości, uszczerbku dobra powszechnego na korzyść własną..., człowiek czuje normalnie zgryzotę, zawstydzenie — jakiś ból w duszy. Te uczucia duszy nie są oczywiście końcem i celem moralnego postępowania, ale są one wyraźną cechą i dowodem tego, że to postępowanie według wymagania porządku jest przyrodzonem prawem i wymaganiem samej natury człowieka.

W gruncie, takie pojęcie zakonu przyrodzonego leży w głębi powszechnych przekonań: każdy zagadnięty, czy źle jest drugiego znieważać, odpowie, że źle — a zapytany, dlaczego to źle, da za powód godność człowieka, lub równość między ludźmi, lub coś podobnego. Cóż to znaczy, jeźli nie: uznawać wymagania objektywnego porządku rzeczy za normę obowiązków moralnych? — Trzeba tylko było z tego wyraźnie zdać sobie sprawę.

Z tej idei prawa natury wynika jego konieczność — bezwzględna w oderwaniu, warunkowa w rzeczywistości. Tłumaczę się. Bezwzględnie koniecznem jest, że w danych stosunkach takie są, a nie inne obowiązki z prawa natury; bo jak konieczna jest i niezmienna istota rzeczy, tak ko-

nieczne i niezmienne stosunki z niej wynikają, i również konieczne i niezmienne są ich wymagania w porządku moralnym. Tylko uiszczenie tych stosunków jest warunkowe. I tak: Bóg mógł nie stworzyć człowieka, ale tworząc go, nie może nie wymagać od niego religii; mógł się człowiek znaleźć sam jeden na świecie, — jak Adam w pierwszych dniach swego istnienia — wtedy obowiązki względem bliźnich nie miały miejsca; ale skoro się ludzie rozmnożyli, przez to samo obowiązki czci względem rodziców, sprawiedliwości względem wszystkich, z natury rzeczy wynikły.

A nie tylko fakta, jakie natura stale wytwarza, lecz i fakta przejściowe, które człowiek własnowolnie wprowadza, wchodzą w skład tego porządku rzeczy, nad którym zakon przyrodzony się rozciąga. I tak, może człowiek nie żenić się i nie rodzić dzieci — ale skoro je rodzi, pod obowiązki ojcowstwa podpada. Podobnie, może człowiek nie zawierać umowy, nie wiązać się obietnicą — ale skoro te fakta zaszły, prawem natury czyli mocą zakonu przyrodzonego, obowiązany jest dotrzymać umowy i obietnicy: bo wstawienie tych faktów w porządek rzeczy sprowadza takie porządku wymaganie. Pod tym względem zakon przyrodzony jest podobny do teore-

matu geometryi lub mechaniki: suponuje on istnienie warunków, ale przy danych warunkach koniecznie nieodmiennym sposobem obowiązuje.

Z tego pojęcia zakonu przyrodzonego wyświeca się także jego stosunek do Boga. Spencerowi się wydaje, że chrześcijańska szkoła etyczna »nie zna innego prawidła postępowania, jak mniemaną wolną wolę bożą« — co mu się zdaje bardzo podobnem do zabobonów dzikich ludzi [1]. Jakże wielu, nietrzymających zresztą ze Spencerem, podziela przecież to mniemanie!

Otóż pokazaliśmy dopiero — i w każdej etyce chrześcijańskiej mógł Spencer tę samą doktrynę znaleźć — że zakon przyrodzony wynika z porządku rzeczy w sposób konieczny, i sam Bóg, tworząc takie a nie inne istoty, nie mógł chcieć innego prawa. Nie dlatego np. kłamstwo i mężobójstwo są złe, że Bóg zakazał kłamać i zabijać, lecz odwrotnie, dlatego Bóg zakazał kłamstwa i zabójstwa, że te czyny są złe; a racya ich złości leży w samej ich istocie: z istoty swej są niezgodne z porządkiem.

---

[1] *The data of ethics*, c. IV.

Wszelako Bóg, jako źródło wszechbytu, jest też początkiem i pierwowzorem tego porządku rzeczy. On go pojął odwiecznie; w czasie go urzeczywistnił; a stworzywszy istoty rozumne, chce koniecznie — jak się wyżej powiedziało —, żeby one czynami swymi do tego porządku się stosowały. One zaś tak czyniąc, udoskonalają się moralnie, stają się samodzielnie takiemi, jak wymaga ich natura i jak chce Bóg — i tak dążą własnymi czynami do przyrodzonego celu, doskonałości i szczęścia.

Zakon natury jest więc istotnie zakonem bożym — nie dowolnie ustanowionym, ale w omówionem znaczeniu, koniecznym. I w rzeczy samej, ród ludzki, póki się samochcąc nie zaślepia, świadomy jest zawsze jakiegoś związku między Bóstwem a prawem moralności. Jak mądre prawa natury fizycznej każą ludziom myśleć o Bóstwie nad przyrodą panującem, tak i to prawo, które w głębi sumienia swego znajdują, daje im powód domyślenia się, że Bóg jest tego prawa zakonodawcą, że przed Nim za wypełnienie tego prawa są odpowiedzialni.

»To było, jak widzę — pisze Cycero — najmędrsze między ludźmi zdanie: że prawo nie jest wcale rozumów ludzkich wynalazkiem, ani

narodów postanowieniem, ale czemś wiecznem, co całym światem rządzi, mądrością zakazów i przykazań swoich. To zaś najwyższe i ostateczne prawo uznano za myśl bożą, która wszystkiem rozumnie włada i rządzi« [1].

Podobne są ustępy u Platona, w dyalogu *Timaios*, i w 10-tej księdze »O prawach«. Ale najdobitniej wyraża się jeszcze Cycero w 3-ciej księdze *De Republica*. »Wszystkie narody — mówi on — wszystkie czasy wiąże jedno prawo wieczne i nieodmienne, i jeden jest wszystkich wspólny mistrz i władca, Bóg. On to jest tego prawa wynalazcą, zakonodawcą, sędzią. A kto jego nie słucha, ten się sam ze siebie wyzuwa i naturą ludzką pomiata — co już jest karą nader srogą, chociażby innych kar, których się domyśliwamy, uniknął« [2].

* * *

[1] *De legibus*, II.

[2] Cały ustęp, którego końcowe tylko zdanie przełożyłem, przytaczam tu w oryginalnym tekście; bo aż miło słuchać, jak pogański myśliciel, nie zbałamucony nowożytnemi teoryami, trzeźwo i głęboko rzecz rozumie. Cała nauka o prawie natury, w naszej rozprawie wyłożona, w tych słowach się mieści. Cytuje ten ustęp Laktancyusz, *Instit. Divin.*, l. VI. c. 8. »Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans,

Z tego pojęcia prawa natury wypływa wkońcu odpowiedź na ważne i wiecznie przez filozofów dyskutowane zagadnienie; jak to prawo natury przychodzi do świadomości człowieka? Jedni osobną na to przypuszczają władzę duchową: t. zw. zmysł moralny. Inni, trzymając się teoryi wrodzonych pojęć, przypuszczają, że Stwórca wypisał niejako na sumieniu każdego moralne zasady[1].

---

sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpres eius alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia quae putantur effugerit«.

[1] Nieraz Ojcowie Kościoła i inni katoliccy pisarze używają takiego sposobu mówienia: »Prawo naturalne jest w nas wyryte, wpojone, wrodzone, *lex innata, insita, insculpta*«. Ale są to tylko sposoby mówienia, wyrażające, że wrodzoną mamy zdolność poznania tego prawa moralności, nie zaś, że gotowe pojęcia są nam od urodzenia dane.

Na to samo prawie wychodzi znajomy już nam pomysł Kanta o formach subjektywnych *a priori;* z tą tylko różnicą, że Kant na tych formach kończy, nie odnosząc wyraźnie ich pochodzenia do Najwyższego zakonodawcy.

Ale to wszystko są wymysły, co najmniej zbyteczne, pochodzące z niezrozumienia istoty prawa natury, którąśmy co dopiero wyłożyli. Skoro to prawo nie jest czemś dowolnem, ale wynikiem ze stosunków przedmiotowego porządku rzeczy do człowieka, to już tym samym rozumem, którym poznajemy ów porządek przedmiotowy, możemy i prawo moralności poznać: nie potrzeba nam na to innej władzy, ani żadnego innego pomocniczego środka. Jak w sferze teoretycznej rozum, poznawszy za pośrednictwem zmysłów przedmioty, odkrywa sam przez się ich relacye, i upatruje pierwsze pryncypia bytu: zasady identyczności, przyczynowości i t. p. — tak samo, w sferze praktycznej, ten sam rozum odkrywa pryncypia postępowania, z tychże relacyi przedmiotowych wynikające. Dziecko przychodząc do rozumu, a widząc wciąż nad sobą dobroczynną władzę rodziców, niebawem pojmuje, że tej powadze powinno się poddawać; widząc zaś obok siebie rodzeństwo,

wnet zdaje sobie sprawę z pewnej równości między sobą a braćmi; gdy na jego niekorzyść tej równości się uchybi, zrozumie krzywdę i odczuje ją; a następnie, gdy sam skrzywdzi braciszka, zrozumie, że źle zrobił, czyniąc drugiemu, coby nie chciał, żeby jemu uczyniono.

Słowem, w obu sferach — prawd teoretycznych i prawd moralnych — ten sam tryb poznania: początek od spostrzeżeń empirycznych, dalszy rozwój przez samoistną pracę rozumu, i przy pomocy osób już wykształconych, czyli przez edukacyę. Wreszcie, jakeśmy dopiero widzieli, w obu sferach taki sam rezultat końcowy, mianowicie: że jak w kwestyach teoretycznych, tak i w moralnych, ludzie zgadzają się w pierwszych zasadach, a rozchodzą w dalszych wnioskach i zastosowaniach — bo tu i tam zasady są jasne, każdemu rozumowi przystępne, a dalsze wyniki są często zawiłe i krzyżowaniem się różnych względów utrudnione. Więc z którejkolwiek strony rzecz bierzemy, zawsza ta sama władza poznawcza, ten sam rozum, co poznaje prawdy teoretyczne, poznaje też prawdy moralne; rozum teoretyczny (mówiąc językiem nowożytnej filozofii) jest też rozumem praktycznym.

A czemże jest s u m i e n i e? Sumienie jest znowu dalszą funkcyą rozumu, zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedyńczych czynów człowieka. Przed działaniem, zestawiamy w umyśle zamierzony czyn z prawem moralnem, o ile je znamy, a według tego, jak upatrujemy zgodność lub niezgodność tego czynu z prawem, sądzimy: »to się godzi, albo: — to się nie godzi« — i ten sąd rozumu przed czynem, jest sumieniem kierującem. Również po wykonanym czynie, rozum reflektuje nad jego zgodnością z zasadą moralną, i wyrok, jaki wówczas wydaje, jest pochwałą sumienia, albo wyrzutem sumienia.

Dlatego to, jakeśmy poprzednio stwierdzili, sumienie rezonuje: nie odzywa się wyłącznie w formie prostych rozkazów: »to czyń, tego zaniechaj«; ale daje powody swych wymagań, powołując się na wyższe, objektywne pryncypia. Dowód, że sumienie nie jest samym prawodawcą, ale tylko organem, heroldem prawa moralności.

Takie jest w głównych zarysach pojęcie prawa natury. Istnieje ono odwiecznie w myśli Boga, najwyższego prawodawcy, jako *lex aeterna;* w porządku przyrodzonym i naturalnych stosunkach wszech istot, jest ono jak w kodeksie wypisa-

nem; rozum ludzki, poznając naturę, wyczytuje w tym kodeksie swoje obowiązki, domyśla się ich pochodzenia od Boga, i wskazuje woli, tak zwanym głosem sumienia, jaką drogą do celu postępować powinna.

IX.

OBOWIĄZEK.

Mamy już skreślony cel i drogę do celu — dążność moralną i prawo tej dążności; — czy już pojęcie moralności zupełne? Jednego brak nam jeszcze czynnika: związku między tą dążnością a jej prawem — zwanego obowiązkiem.

Co to jest ta siła tajemnicza — *le devoir*, *das Sollen* — która nas do zachowania prawa moralnego przynagla? Widzieliśmy już, jak Kancyanie każą się kłaniać przed tą siłą jak przed bożkiem, nie pytając, skąd ona pochodzi i dlaczego takie daje rozkazy — jak z drugiej strony pozytywiści daremnie się silą, żeby wytłumaczyć jej pochodzenie od zwierzęcych instynktów. Co najciekawsza, to że jedni i drudzy obwiniają teraz nasze

chrześcijańskie pojęcie moralnego obowiązku — o niemoralność!

Już Kant postawił twierdzenie, zbyt abstrakcyjnie sformułowane: że jedynie zachowanie prawa dla prawa jest moralnem, a każda inna pobudka, prócz czci samego prawa, jest niemoralną. — W jego systemie formalistycznym jest to jakoś do wyrozumienia; ale dzisiaj i tacy, którzy nic wspólnego z tym systemem nie mają: materyaliści, filozofowie ewolucyi, nawet powieściopisarze, z sławną George Elliot (Mis Evans) na czele — zaczynają się bawić w ten puryzm etyczny, i gorszą się moralnością Chrystusową, która obiecuje Królestwo niebieskie za dobre uczynki — jako nieczystą i egoistyczną!

Doprawdy, ze strony tych ludzi taki zarzut jest zdumiewającym... Przecież oni sami źródło wszelkiego altruizmu upatrują w egoizmie, i to zmysłowym; wszelkie umoralnienie pojmują jak zwierzęcą tresurę; jako zasadnicze prawo natury i powód wszelkiego postępu na świecie uznają »walkę o byt«, eliminującą słabsze jednostki, — a więc stawiają zasadę, która uprawnia wszelki gwałt, a miłosierdzie i dzieła humanitarne jako szkodliwe potępia. Nie skończyłbym, gdybym zaczął wyciągać niemoralne wyniki z ich doktryny.

Kiedy więc oni, przy takiej etyce, gorszą się etyką ewangeliczną, jest to zaprawdę *scandalum pharisaicum.*

Ale ich już pomijając, i biorąc rzecz objektywnie, uważmy, jaki leży w naturze rzeczy stosunek między powinnością moralną a szczęściem. To nam najlepiej wyjaśni pytanie: czy jest coś ujemnego w pojęciu szczęścia końcowego, jako nagrody za spełnienie moralnego zadania? Widzieliśmy już, że natura ludzka tego szczęścia się domaga, że dwie wrodzone dążności człowieka: do szczęścia i do etycznego ideału, muszą się końcowo godzić. Sam Kant przystał na to wszystko, tylko zrobił zastrzeżenie: że szczęścia nie powinniśmy pragnąć, jak tylko dlatego, że tak nakazuje prawo moralne. — Ale czy ta poprawka, pytam, nie jest widocznem naciąganiem natury do systemu? Czyż nie rozmija się tu znowu Kant z widocznym faktem psychologicznym: że żądza szczęścia jest przynajmniej zarówno rdzenną i pierwotną, jak aspiracya do etycznego porządku? Na nic się nie zda z góry, dla miłości systemu, podciągać jednę z tych dążności pod drugą; ale trzeba uważnie badać objawy ich stosunku w naturze. To nas jedynie dopro-

wadzić może do zrozumienia ogólniejszego planu natury odnośnie do tej kwestyi.

Otóż przypatrując się naturze, już w świecie zwierzęcym spostrzegamy to prawo, że każda czynność, zgodna z celami natury, odpowiadająca potrzebom jednostki albo gatunku, połączona jest z przyjemnością — szkodliwa zaś i celom natury przeciwna, połączona z cierpieniem. Dla tych istot nierozumnych, nie mogących istotnych natury celów pojąć, przyjemność ta jest motorem samych czynności, jakie właściwie natura zamierza, a cierpienie bodźcem dla unikania lub naprawiania czynności przeciwnych. Nie potrzebuję dodawać, że jak wszystko w naturze, tak i ten układ podlega zwichnięciu i przypadkowym zboczeniom; ale plan ten w całości jest widoczny i niezaprzeczalny.

Człowiek w tej samej sferze życia fizycznego ma te same dodane przynęty zmysłowe co zwierzę; a oprócz tego ma rozum, zdolny cele natury same w sobie poznać i ocenić. Może więc człowiek w tej sferze dwojakiem powodować się dobrem: przyjemnością *(bonum delectabile)* — i wymaganiem objektywnego porządku, zamiarem natury, należytością *(bonum honestum);* może np. żądać pokarmu, nie tylko że go smak po-

ciąga, albo że mu głód dokucza, lecz i dlatego że rozumie, iż pokarm potrzebny jest dla utrzymania zdrowia.

Ale znów człowiek, jako istota rozumna, nie ogranicza się na tych funkcyach zwierzęcych: żyje on jeszcze życiem umysłowem, towarzyskiem, religijnem. Otóż i tu znajdujemy te dwa rodzaje dobra, w taki sam sposób porządkiem naturalnym powiązane. Postępkom należytym, czyli zgodnym z prawem natury, odpowiada, w sferze wewnętrznej, uznanie sumienia — sferze zaś zewnętrznej, szacunek społeczeństwa, dobre imię, w wyższym stopniu chwała. Jakoż i pochwała sumienia i dobra sława są dobrami przyjemnemi, nawiązanemi, w myśl natury, do dobrych postępków, tak samo, jak przyjemny smak przydany jest do należytego posiłku.

W tych wszystkich więc sferach ludzkiego życia zawsze ten sam zachodzi stosunek: dobro należyte samo przez się pociąga rozumną wolę; dodana zaś przyjemność dopełnia jego siły atrakcyjnej, jako przynęta i jako doraźna sankcya czyli nagroda. Tak samo i w odwrotnym porządku: do czynów złych nawiązują się, w myśl natury, cierpienie fizyczne — wyrzut sumienia — niesława społeczna: dla dopełnienia

siły repulzyjnej, jaką zło ma samo przez się dla istoty rozumnej, na odstraszenie i doraźną karę.

Z tego wynika najpierw, że człowiek postępuje dobrze, moralnie, nie tylko kiedy zamierza dobro należyte samo dla siebie (jak Kant wymaga), ale także, kiedy zamierza dobro przyjemne w związku z dobrem należytem: bo taka dążność odpowiada jego przyrodzie i zgodną jest z całym natury planem i zamiarem, o którym mowa. Wtedy zaś działa źle, niemoralnie, kiedy szuka przyjemności bez dobra należytego, albo nawet przeciwko temu dobru. I w tej mierze człowiek, jedyna w tym świecie istota wolną wolą obdarzona, zdolna oddziaływać na własną naturę i mogąca być przewrotną, potrafi całą tę harmonię naturalną należytości i przyjemności zakłócić — i w rzeczy samej zakłóca ją często i głęboko. Stąd cnota spotyka się często z niesławą i prześladowaniem, przyjemność zmysłów znajduje się i poza granicami natury, a nawet sam nadmiar występku może wyrzuty sumienia stłumić. Słowem, powiedzieć można, że jeśli w świecie zwierzęcym zakłócenie tej harmonii zdarza się wyjątkowo, to w świecie ludzkim, zwłaszcza zepsutym wyrafinowaną cywilizacyą, ślady tylko tej harmonii naturalnej odczytać się

dają. *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui* [1].

Stąd znowu wynika, że ten doczesny związek przyjemności z należytością, nie jest wcale ostateczną w zamiarze natury moralności sankcyą. Widzieliśmy już poprzednio, jak wszystkie etyczne systemy, które na nim moralność budują, napróżno się trudzą. W świecie zwierzęcym taki sam związek wystarcza do dopięcia celów natury i utrzymania jej praw — i to zapewne tych filozofów w błąd wprowadza — ale w świecie ludzkim ten ustrój, tak dalece woli i nawet przewrotności człowieka podległy, nie jest wcale środkiem do tego celu odpowiednym. Natura tem doczesnem nawiązaniem przyjemności z powinnością ułatwia tylko (o ile człowiek jej porządku nie zakłóci) drogę powinności, wskazuje, że powinności należy się przyjemność; ale tem samem — jak już wiemy — prowadzi ona do przekonania, że te dwa rodzaje dobra, które w tem życiu wciąż się rozchodzą, a przecież do siebie należą, w drugiem życiu zejść się muszą — i że tam doskonałość etyczna spotkać się musi z najwyższem szczęściem.

[1] Eccl. XV, 14.

Z tego dopiero kulminacyjnego punktu spływa na życie ludzkie prawdziwa moc o b o w i ą z k u.

* * *

Na podstawie powyższych badań, to pojęcie wyjaśni się nam już bez trudności. Obowiązkiem nazywamy ten mus, tę konieczność *sui generis*, która wolę z prawem moralności wiąże. Konieczność to oczywiście nie fizyczna, bo takowej wola nie podlega i takowa znosi pojęcie moralności — ale taka, jaka naturze woli odpowiada: t. j. przedłożona jej przez rozum, w postaci dobra dla niej niezbędnego. Cóż to zaś może być za dobro, coby wolę ludzką wiązało?

Widzieliśmy, że i dobro należyte, czyli wymaganie naturalnego porządku, samo przez się wolę nęci, i dobro przyjemne ją wabi. Ale póki jedno i drugie przedstawia się jako dobro częściowe, względne, jedno z drugiem niezgodne, póty dla woli, wznoszącej się dla ogółu i nieskończoności, nic koniecznego nie przedstawia. Widzę np., że pięknieby było sprawiedliwość bliźniemu wyrządzić, że miłoby było mieć dobrą sławę..., ale nie widzę, czemubym m u s i a ł tak postąpić i te dobra obrać: nie mam jeszcze

przed sobą zupełnego pojęcia obowiązku. Dopiero gdy widzę obu tych form dobra bezwzględność i ostateczną jedność: t. j. gdy rozumiem, że ów postępek sprawiedliwy wchodzi w skład wymagań porządku wszech rzeczy, aż do najwyższego szczytu i źródła tego porządku — gdy widzę oraz, że ten uczynek, czy mi sprawia na razie przyjemność czy nieprzyjemność, korzyść czy niekorzyść, końcowo prowadzi mnie do szczęścia zupełnego i doskonałego — wówczas związany jestem oboma węzłami mojej natury rozumnej, jestem ze wszech miar obowiązany, m u s z ę tak postąpić, jak prawo każe.

Fizyczną mam zawsze możność działania wbrew obowiązkowi; tej mi nic nie odbierze, i odebrać nie powinno. Ale zmuszony jestem koniecznością moralną, bo wszelkie powody, jakim wola naturalnie podlega, schodzą się tu w całej pełni — i żeby działać przeciwnie, musiałbym się w tym względzie umyślnie zaślepiać, albo dać się zaślepić namiętnościom.

Obowiązek więc jest wypadkową dwóch sił — dobra należytego i dobra przyjemnego — wiążących wolę z prawem. Pierwsza stanowi samą istotę obowiązku, druga jego dopełnienie i sankcyę. Ale jedna i druga o tyle są zdolne wiązać

wolę ludzką, o ile się do wspólnego, najwyższego celu odnoszą.

Może ktoś mieć silne poczucie obowiązku, nie zdając sobie sprawy z tej odnośni; ale naprawdę ten dopiero rozumie całą moc obowiązującą tego porządku wszechrzeczy, kto widzi w nim wyraz myśli i upodobania Stwórcy, nieskończenie doskonałego i miłości godnego — kto wie, że udoskonalając się moralnie, zbliża się i upodabnia do Boga — i że ten Bóg, który jest punktem kulminacyjnym moralnego porządku, jest też zarazem całą pełnią jego szczęścia, do którego zdąża.

W ten sposób miłość Boga, jako nieskończonej doskonałości, jest punktem kulminacyjnym wrodzonej człowiekowi miłości dla dobra należytego i piękna — τοῦ καλοὺκαγαθοῦ; a aspiracya do Boga, jako najwyższego dobra naszego, jest szczytem wrodzonej nam żądzy dobra przyjemnego i szczęścia; obie miłości, ześrodkowując się w jednym przedmiocie, wiążą nas razem z prawem moralnem.

Taka jest istota obowiązku. Żadna teorya, odcięta od Boga, nie może istotnie obowiązku wy-

tłumaczyć. — Ostatecznie wszystkie nauki z blizka czy z daleka do Boga prowadzą; ale najściślej może i najwidoczniej etyka — która do świątnicy sumienia ludzkiego zagląda.

X.

PRAWO.

Korelatywem obowiązku jest prawo[1]. Zakon przyrodzony, nakładając człowiekowi obowiązki, waruje mu zarazem pewne prawa. Skoro jestem obowiązany sprawiedliwie względem drugich postępować, tem samem mam prawo

[1] W dzisiejszym języku polskim słowo prawo oznacza dwie różne, choć pokrewne rzeczy: ogólną normę postępowania: *la loi, lex* — i moralną władzę postępowania w dany sposób *jus, le droit.* Pierwotnie słowo prawo tylko to ostatnie oznaczało pojęcie, pierwsze zaś wyrażano słowem zakon. Niektórzy pisarze wnoszą, żeby je zastąpić wyrazem »ustawa«. Na to się jednak w zupełności zgodzić nie możemy, bo wyraz »ustawa« oznacza tylko pewien rodzaj zakonów, mianowicie prawa państwowe; zaś zakon, *lex,* obejmuje prócz tego w swej pojętości i prawa natury fizyczne i prawo natury moralne — te zaś trudno ustawami nazwać. Będziemy

od drugich sprawiedliwości wymagać. Istnieją więc prawa przyrodzone, tak samo jak obowiązki przyrodzone, z zakonu natury bezpośrednio wynikające.

Te wszystkie pojęcia są jasne i od wieków znajome. Tymczasem w naszej dobie ustala się coraz więcej doktryna, pojmująca jedynie prawo jako kreacyę państwa, ostatecznie więc wywodząca wszelkie prawo od siły — co przypomina znaną nam już doktrynę, wywodzącą powinność od przyjemności. Nic dziwnego, że w epoce wszechwładztwa siły, w jakiej żyjemy, nauka przynosi także swoją dań bożyszczowi dnia. Narody, które się dziś wzmogły w siłę, rzecz naturalna, że skłonne są do tej doktryny; jest to kult, w którym siebie czczą. Narody zaś, które pod przemocą siły upadły, ulegają łatwo uczuciu podobnemu do tej zabobonnej trwogi, co ugina kolana dzikich przed szkodliwemi potęgami przy-

---

więc w tej rozprawie i nadal wyrażać pojęcie *jus, le droit*, słowem prawo; do wyrażenia zaś pojęcia *lex, la loi:* będziemy używać według potrzeby obu słów: zakon i ustawa — nie wykluczając słowa prawo w tem samem znaczeniu (gdzie z toku mowy to znaczenie się uwydatni), ponieważ i w innych językach wyrazy *jus, le droit*, używają się w pewnych wypadkach w znaczeniu *lex, la loi:* n. p. w nazwach *jus canonicum, le droit romain.*

rody, których ani zwalczyć, ani zbadać nie umieją. Pokonani siłą, łatwo sobie wystawiamy, że nam jedynie siły brakowało; przypuszczamy, że siła za wszystkoby starczyła — a zatem gdziekolwiek pojawia się teorya prekonizująca siłę, skłonni jesteśmy do szukania w niej zbawienia.

Możnaby wykazać, że pod tym poglądem kryje się błąd historyczny; że przez długie wieki byliśmy pod panowaniem prawa, narodem szczęśliwym i potężnym, temu właśnie uznaniu praw człowieka i praw obywatela zawdzięczając i szczęście i nawet potęgę — podczas gdy narody jedynie siłę znające, ani szczęśliwymi, ani nawet narodami nie były; gdyśmy zaś chylić się poczęli i wkońcu upadli, to nie było za czasów szacunku prawa, ale w epoce, kiedyśmy prawo zarówno z siłą w poniewierce mieli. Wszelako, jakikolwiek byłby nasz pogląd na tę kwestyę historyczną, mylnie stąd bralibyśmy asumpt do rozstrzygania kwestyi zasadniczej, o wewnętrznym stosunku siły do prawa. Co innego pytanie: ile siły potrzebuje państwo do bytu i pomyślności? co innego zagadnienie: czy prawo od siły pochodzi i do niej należy — czy też prawo jest prawem samo przez się, a siła przyrodzoną jego sługą?

Wyznawca tej ostatniej zasady, może albo więcej albo mniej siły na usługi prawa wymagać (właściwie tyle jej żądać powinien, ile jej w danych warunkach czasu i miejsca obrona prawa potrzebuje), zawsze jednak w jego oczach siła będzie środkiem pomocniczym tylko; przyzna on sile doniosłość — dla warowania prawa; uzna w niej zacność, uchyli przed nią czoło — gdy ją ujrzy w obronie prawa. Stąd ta szczególna cześć dla żołnierza, iż jest siłą ku obronie ojczyzny, skarbnicy wszystkich praw ludzkich. Wyznawca zaś doktryny przeciwnej, upatrując w sile źródło prawa, ma cześć dla siły jako takiej, uchyla czoło przed powodzeniem jako siły objawem, we fakcie dokonanym widzi pierwiastek prawa — słowem, materyalizuje on prawo materyalizmem siły, a siłę uświęca świętością prawa.

Bądź co bądź, nie chcąc uginać kolan przed niezbadaną potęgą, powinniśmy zajrzeć śmiało w oczy tej doktrynie, co ubóstwia siłę, zdać sobie sprawę z jej naukowej wartości, zrozumieć istotę stosunku siły do prawa: gdyż około tych dwóch biegunów — siły i prawa — krąży całe życie społeczeństw, podobnie jak około przyje-

mności i obowiązku (tłumaczyłem to w II rozdziale) obraca się wnętrzne życie człowieka.

* * *

Czem jest siła, wiemy wszyscy; ale co jest prawo? — Już w tem elementarnem pojęciu rozchodzą się zdania. Czy w parlamencie niemieckim roztrząsają się ustawy majowe, czy w izbie belgijskiej sprawa szkolna, czy w węgierskiej kwestya małżeństw mieszanych — wciąż słychać po jednej stronie głosy: Naruszacie prawa sumienia, prawa rodziców... nie macie prawa takich ustaw stanowić... Wciąż u nich mowa o prawie, stojącem przed i ponad prawem państwowem, o prawie, którego moc ma tkwić w sumieniu i w zakonie przyrodzonym. Po drugiej zaś stronie, tej mowy wcale nie rozumieją; w ich pojęciu prawem jest to, co większość obu izb, pod sankcyą korony, postanowiła; prawo zaś przeciwstawione większości nie ma wcale sensu. Cóż znaczy prawo, mówią, którego siła nie popiera?

Na pierwszy rzut oka możnaby przypuścić, że to tylko wyraz samej utarczki stronnictw: mocniejsi tryumfują z siły, słabsi apelują do uczucia słuszności. Głębiej jednak w rzecz wglądnąwszy, łatwo się przekonać, że tu stoją w rzeczy

samej naprzeciwko siebie dwie głęboko odmienne doktryny: jedna, osadzająca prawo w sumieniu i zakonie przyrodzonym — druga, wywodząca je z państwa, a ostatecznie z siły. Zdajmy sobie najprzód sprawę z tej ostatniej, zagadnijmy jej szkołę.

Szkoła ta niekoniecznie przeczy sumieniu, lecz odłącza je od prawa. Sumienie, podług niej, należy wyłącznie do sfery wewnętrznej, ono samo stanowi podmiotowy zakon moralności i samo karci jego przekroczenia; w sferze zaś zewnętrznego postępowania, człowiek należy do społeczeństwa; tu zakonem jest ustawa, wolą większości zakreślona; nakazy tą ustawą objęte są powinnościami, pozwolenia w niej zawarte są prawami; mocą zaś obowiązującą do wypełnienia ustawy i warunkującą wszelkie prawa i powinności społeczne, jest przymus państwowy. Sumienie zatem nic tu nie ma do czynienia, tak samo, jak państwo nic nie ma do widzenia w sferze sumienia; te dwie sfery są zupełnie odrębne i niezależne.

Jak widać, prawo natury w tej teoryi nie jest wcale potrzebnem, niema nawet właściwego miejsca. To też, gdzie ta teorya przemogła, jak w Niemczech, wyrzucono je jako sprzęt niepo-

trzebny, i nawet wykład prawa natury na uniwersytetach zniesiono. A przy przeważnym wpływie, jaki posiada nauka niemiecka na Zachodzie od lat kilkunastu, a u nas od kilkudziesięciu, ta doktryna szeroko zapanowała i wykłada się z katedr i po książkach, jako pewnik i stanowcza zdobycz nowożytnej wiedzy [1].

[1] Otwierając pierwszy lepszy podręcznik, w naszych studyach prawniczych używany — n. p. »Prawo prywatne austryackie« p. Ernesta Tilla — znajduję tę doktrynę najkompletniej sformułowaną i nawet udowodnioną. Człowiek — zdaniem autora — jedynie »z prawa pozytywnego (t. j. państwowego) z d o l n o ś ć p r a w n ą posiada — i ludzie nie mogliby mieć praw konkretnych, gdyby im ustawa takowych nie nadawała«; — czego dowodem jest to, że państwo może zupełnie pewnym osobom zdolność prawną odebrać, i faktycznie w starożytności liczna klasa ludzi (niewolnicy) wszelkiego prawa była pozbawioną (l. c. t. I., część II., rozdz. 2, § 31). — Jednem słowem: państwo wszelkie prawa odbiera; więc państwo wszelkie prawa dało. Szczególny iście dowód, z którego wynika zarówno, że państwo daje nam życie: ponieważ niektórym osobom życie odbiera — że państwo daje nam dzieci: ponieważ prawo Sparty nakazywało ułomne dzieci wygubiać — że państwo daje nam ręce i nogi: ponieważ król Antyochus Machabejczykom ręce i nogi obcinał...

W gruncie, dowodzenie autora suponuje: że wszystko co państwo czyni, to ma prawo czynić, — ale to właśnie jest *in quaestione*. — Skądinąd państwo w pewnych

Skądże ta teorya pochodzi? W takim, jakim ją obecnie przedłożyłem kształcie, sformułował ją Kant. Ten dualizm bez syntezy, ten rozbrat dwóch czynników rozchodzących się, żeby się nigdy nie spotkać, jest cechą jego ducha. Taki sam u niego rozbrat w spekulacyi między empiryą a wiedzą *a priori*, taki w praktycznej sferze, między dobrem a należytem, taki znowu między sferą życia wnętrzną a zewnętrzną, między moralnością a prawem. Ale Kant ubrał tylko tę doktrynę w filozoficzną szatę; istota jej znajduje się już w XVIII wieku w »ugodzie społe-

---

okolicznościach ma prawo odjąć jednostce i to, czego jej nie dało: w szczególności, kiedy ktoś naruszył cudze prawa, sprawiedliwość wymaga, żeby utracił ze swoich: dlatego zabójca może być pozbawiony życia lub wolności osobistej — choć jedno i drugie jest darem natury.

Warto wkońcu zauważyć, że autor przytacza w temże miejscu paragraf austryacki, któremu zawdzięczamy wszyscy, że jesteśmy zdolnymi mieć ludzkie prawa. Ale tenże sam paragraf zaprzecza wyraźnie jego doktrynie, a uznaje naszą. Mianowicie § 16 U. C. orzeka, że »każdy człowiek ma prawa wrodzone, samym rozumem poznawane, i dlatego za osobę uważany być musi«. — Odpowiada na to autor, że to uznanie praw przyrodzonych nie jest postanowieniem prawnem, ale tylko motywem prawodawcy, z panującej podówczas nauki zaczerpniętym.

cznej« Jana Jakuba Russa; a ta znów jest tylko plagiatem teoryi, którą Tomasz Hobbes w XVII w. wykładał [1].

Hobbes, pojmując naturę człowieka jak gdyby był słuchaczem Darwina, bierze za punkt wyjścia, że pierwotny stan natury ludzkiej jest stanem wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Natura, podług niego, dała tylko chucie egoistyczne, obdarzyła więc każdego skłonnością, a oraz prawem nieograniczonem do grabierzy i mordów. Z czasem jednak, te same chucie egoistyczne skłonić musiały ludzi do zawierania umów pokojowych i łączenia się w społeczeństwa, mogące ten pokój ochraniać. To znowu godzenie i łączenie się nie mogło się inaczej uiścić, jak tylko w ten sposób, że każdy odstępował swej wolności i swych praw pierwotnych na rzecz całości. Tak mocą ugody powstało państwo: społeczność ludzi mająca swą osobną zbiorową wolę i – co za tem idzie — przedstawiciela tej woli, t. j. władcę. Ta wola, mówi Hobbes, jest z istoty rzeczy wszechwładną; co ona chce, jest

[1] Hobbes. »Leviathan or the matter, form and authority of governement. Human nature of the fundamental elements of policy«. *De corpore politico* etc.

ipso facto, dobrem, co zabrania, złem. Wobec niej jednostki nie mają i nie mogą mieć żadnego prawa, gdyż ona dopiero jest źródłem praw; ona stanowi, co czyjem jest prawem, a co powinnością; bez niej, poza państwem, żadnego prawa niema i pojąć nie można. Że zaś jednostki ludzkie zawsze są podejrzane o chęć gwałcenia cudzych praw w interesie własnym, państwo trzymać je musi w postanowionych karbach b o j a ź n i ą kar, większych od spodziewanej z przestępstwa korzyści.

Taka jest filozofia Hobbesa, Rousseau ani łuta do tej mądrości nie dodał; Kant zaś odgraniczył tylko sferę wnętrzną, gdzie wprowadził moralność intuicyjną; w sferze atoli zewnętrznej zostawił, co tamci postawili: z ugody społecznej państwo, — z woli państwa prawo, — w sile państwa moc obowiązująca prawa.

Jakoż, chcąc prawo wytłumaczyć jako utwór woli ludzkiej, nie można było innej szukać drogi. Uznanie jakiegoś prawa przed państwem lub poza państwem prowadziłoby logicznie do zakonu natury, a zakon natury do Stwórcy natury. Żeby więc urobić sobie pojęcie prawa zgoła od Stwórcy niezawisłe, trzeba ostatecznie prawo

z państwa, a państwo z jakiejś umowy ludzkiej wyprowadzić.

Ale czy to pojęcie prawa, jako utworu czysto ludzkiego, powstało dopiero w głowie Hobbesa? czy przed XVII wiekiem nie ma ono żadnych precedensów? Owszem, precedensem i źródłem tej doktryny — nie wahamy się powiedzieć — jest prawo rzymskie. To prawo, które z uwielbieniem nazwano »rozumem spisanym«, *ratio Scripta*, które co do formy, porządku, jasności i w całym zakresie prawa cywilnego, zasługuje zapewne na to imię — to prawo rzymskie w swoich zasadach, w dążnościach i w zakresie prawa publicznego, jest, mówiąc po prostu, poganizmem spisanym, t. j. ubóstwieniem człowieka w formę prawa ujętem. Tego oskarżenia nie rzucam na wiatr, chcę je uzasadnić.

Początkowa historya rzymska, zwłaszcza w świetle nowożytnych badań Niebura, Momsena, Langego, Willemsa [1], przedstawia nam dwa pierwiastki, albo raczej dwa prądy między sobą walczące, z których układa się powoli to pań-

[1] Momsen; Willems, *Le droit public romain*. C. I, ch. II. § 3. — Cf. § 2.

stwo i wytwarzają się jego pojęcia prawne. Na Kwirynale patrycyat, lud podobno sabiński, patryarchalny, posiadający silne tradycye rodowe i religijne, rządzony radą starszych, naczelników rodzin *(senatus)* pod wybieralnym królem. Na Palatynie plebs, tłum pochodzący prawdopodobnie z niewolników względną wolnością obdarzonych, pomnożony zbiegami i przybłędami[1], bez tradycyi, legalnie nawet bez religii, z początku od patrycyuszów zupełnie zależny i prawdopodobnie do uprawy roli użyty, z czasem jednak przychodzący do praw politycznych, rządzący się plebiscytem, walczący pod przewodem trybunów z patrycyatem i zdobywający w ciągu wieków jedne po drugich wszystkie stanowiska, jakie tradycyjnie do patrycyuszów należały, aż do miejsca w senacie, konsulatu i arcykapłaństwa.

W każdym razie, w miarę, jak wpływ pleby w rządzie i prawodawstwie rzymskiem przeważa, zaciera się też coraz więcej patryarchalny, tradycyjny i religijny charakter tego prawa, a występuje pojęcie bewzględnej woli ludu. Gdy wkońcu po długiej walce plebs zwyciężyła zupełnie patry-

[1] *Liv.* l. I.

cyat, a równocześnie ujrzała u stóp swoich ówczesny świat, mądrością i wytrwałością tegoż patrycyatu pokonany — uwierzyła wtedy swym retorom i greckim sofistom, że jest wszechpotężną, najwyższą, absolutem. Plebiscyt stał się wówczas w pojęciu legalnem źródłem prawa. Kiedy znów na szczycie tej pleby stanął imperator, jako jej pełnomocnik, jako wcielenie jej wszechwładztwa, naturalną było rzeczą, że mu się świat jako bogu pokłonił. To był właśnie rodzimy i zupełny rozwój idei pogańskiej, która w swym wiekowym pochodzie, ubóstwiając po kolei siły przyrody, zwierzęta, namiętności ludzkie — zmierzała końcowo do bałwochwalstwa samego człowieka.

Otóż w Cezarze-bogu ta apoteoza człowieka znalazła swoje najwyższe i oraz najrealniejsze uiszczenie; odtąd w idei bóstwa Cezara, *Numen Imperatorum*, mieści się całe prawo rzymskie. Cezar źródłem prawa własności: ziemia uchodzi za wojenną zdobycz, z woli Pana rozdaną podwładnym. Cezar absolutnym władcą życia: widać to nie tyle jeszcze w mordach, bez miary i bez myśli przez Cezarów nakazywanych, ile w sposobie, jakim świat rzymski na to patrzał: czasem zarzucał im okrucieństwo — nigdy bezprawie.

Cezar stoi nad wszelkiem prawem: *princeps solutus legibus est*, mówi Digestum. Cezar wreszcie jest twórcą wszelkiego prawa, bez żadnych granic, jest prawem wcielonem[1]; co tylko Cezar chce, to jest prawem; a tę wszechmoc Cezar dzierży od ludu, który na niego prawa swe przelał. *Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*[2]. Najwyraźniejsze omówienie ugody społecznej! Hobbes, Rousseau i Kant nic nowego nie wymyślili.

Rozumie się, że podstawą tego prawa cesarskiego, w myśl tegoż samego prawa, jest tylko siła. Plebs wszechsiłą, Cezar jej uosobieniem, Roma jej godłem: Roma i siła jedno znaczą; pojęcie prawa, jako wynikającego z ludu przez Cezara, zlewa się z pojęciem wywodzenia prawa z siły. Poza siłą, ani prawo rzymskie, ani świat Cezarów, nie znają żadnego punktu oparcia, nie sięgają myślą dalej; korzeń prawa w sumieniu jest dla nich światem nieznanym – a raczej zapomnianym, bo w starej historyi rzymskiej nie

[1] *Nor. Just.* 105. 2. § 4.

[2] L. 1. *Digest.* de constit. princip. I. 4. Cf. Inst. de jure naturali I. 2. Cf. l. 1. Cod. de veteri jure I. 17.

brak śladów, że niegdyś rozumiano, co jest właściwą prawa podstawą [1].

Im dalej zaś w dziejach, tem więcej cezaryzm rośnie, tem więcej absolutna dowolność człowieka legalizuje się, ubóstwia się. Kiedy Cezarowi podoba się chrześcijan bez liku mordować, Ulpianus, arcykapłan legistów, pierwszorzędna powaga prawa rzymskiego, pisze książkę, żeby te mordy ulegalizować.

Cezar wreszcie nawraca się, chrzci się, korzy się przed biskupami...; ale cezaryzm nie może się ochrzcić, bo on antytezą idei chrześcijańskiej, bożego królestwa na ziemi. Cezaryzm żyje w prawach, w rządzie, w chmarze urzędników rzym-

[1] Charakterystyczny pod tym względem fakt opowiada Liwiusz (pod końcem księgi III-ej i w IV-ej). Roku U. c. 261 Aricini i Ardeates, spierając się o jakieś pole, poddali się sądowi Rzymian. Rzecz wytoczono w komicyach, i na wniosek jakiegoś Scaptius'a, mimo błagań senatu, plebs osądziła lwim sądem, że pole ma do niej należeć. Senat nie mogąc się na razie oprzeć tej krzywdzie, czekał, aż mu jakieś zamieszki nastręczyły sposobność do unieważnienia tego plebiscytu i w 52 lat po tym legalnym zaborze, pole to oddane zostało Ardeatom. — Wyrazem pojęcia dawnych Rzymian o wyższości prawa natury nad wolą ludu, jest także instytucya *collegii fecialium*, o której będzie mowa poniżej.

skich pokrywających świat, najwięcej w legistach, w *jurisprudentes*, którzy snują bez przerwy wątek legalnej apoteozy człowieka, apoteozy tem bezbożniejszej, że teraz zapożycza nazw chrześcijańskich do pogańskich pojęć [1]. Cezar chrześcijanin, pogańskim cezaryzmem odziany, raz słucha sumienia i uznaje na soborze, »że wyroki biskupów są wyrokami Boga« [2] — drugi raz ulega cezaryzmowi, i rozkazuje św. Atanazemu, by Aryusza przyjął natychmiast do kościoła: »Inaczej — tak brzmi rozkaz — przyszlę ludzi z mego otoczenia, żeby cię złożyli z urzędu i wygnali z miasta«.

Ale na Zachodzie zwycięża zwolna myśl chrześcijańska. Cezaryzm, duch prawa rzymskiego, chroni się na Wschód, osiada w Carogrodzie; a tam znów ulega mu chrystyanizm; i tak wytwarza się ta ohydna mieszanina pogańskiego cezaryzmu z okruchami pojęć chrześcijańskich,

---

[1] »La société civile (au V. siècle) semblait chrétienne comme la société religieuse; les souverains, les peuples avaient en immense majorité embrassé le Christianisme; mais au fond la société civile etait païenne; elle tenait du paganisme ses institutions, ses lois, ses moeurs«. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*. II. Leçon).

[2] Konstantyn na Soborze Nicejskim.

zwana bizantynizmem — legalizowana przez legistów, uświęcana przez upadłych biskupów, wynoszona pod niebiosa przez filozofów, retorów, poetów, malarzy, których ani nazwy nie pozostało w dziejach [1].

* * *

Tymczasem chrześcijańska idea prawa opanowywała świat — zwolna i z trudnością, bo co chwila zderzała się z pojęciami i instytucyami, wyrosłemi z prawa rzymskiego. Nie tylko w Rzymie, ale i u Gallów i Gotów, nie tylko między Kościołem a Praetorium, ale nawet w sumieniu pojedynczych królów i biskupów, toczył się długi spór między tą ideą wyczytaną w Ewangelii, a zasadami, jakiemi ich długoletnia prawa rzymskiego nauka karmiła.

Cóż to była za idea chrześcijańska? czy jakaś nowość? Istotnie nie nowość. — Jak cezaryzm rzymski nie był absolutną nowością na świecie, ale najwyższem urzeczywistnieniem tej myśli, którą już wypisaną znajdujemy na prastarych pomnikach Niniwy i Babilonu: że człowiek jest

[1] W Carogrodzie cesarzów malowano z *nimbem* wkoło głowy. I, rzecz charakterystyczna, sam Konstantyn takie prawo postanowił. (Eckhel. VIII. 79, 502).

najwyższym Panem — tak samo chrystyanizm wskrzesił tylko ideę drzemiącą od wieków w sumieniach ludzkich: że Bóg jest Panem, prawodawcą zakonu natury; że wszelka władza i wszelkie prawo z tego zakonu pochodzić muszą i do niego się stosować; że człowiek niema prawa ani czynić, ani rozkazywać co mu się podoba, ale, tak w życiu prywatnem jak i u steru państwa, powinien b a d a ć co się godzi, co odpowiada sprawiedliwości i wszelkim przyrodzonym prawom i obowiązkom ludzkim — w czem leży istotnie poddanie się Stwórcy. Gdy świat rzymski słyszał głoszoną w imieniu Jezusa naukę: *Niema zwierzchności, jedno od Boga... Posłuszni bądźcie panom wedle ciała z dobrą wolą jako Panu a nie ludziom... A wy panowie toż im czyńcie, opuszczając groźby, wiedząc, że ich i wasz Pan jest w niebiesiech, a niemasz u niego względu na osoby*[1] — gdy, mówię, ówczesny świat słyszał tę naukę, cucił się, uprzytomniał sobie prastarą prawdę, której głuche oddźwięki słyszeliśmy u jego filozofów, a której ślad nigdy się w duszy ludzkiej do szczętu nie zatarł[2].

[1] Rom. XIII. Ephes VI.

[2] Przytoczyłem w rozdziale VIII. z Platona i Cycerona najwyraźniejsze o tem zdania.

Określmy sobie tę prawdę ściśle, naukowo, jakeśmy to uczynili z doktryną przeciwną. Początkiem prawa *(du droit)*, podług tej nauki, nie jest wcale państwo — jak od legistów rzymskich do Kanta, i od Kanta do dzisiejszych legistów mylnie się twierdzi — ale początkiem prawa jest zakon przyrodzony, którego istotę omówiliśmy już powyżej. Ten zakon, wynikający z naturalnego porządku rzeczy, znany przez rozum, odzywający się w sumieniu, nie odnosi się tylko do wewnętrznej sfery życia, jak przypuszcza kancyanizm, ale określa też wielorakie stosunki między ludźmi: równość między równymi — podległość naturalnym lub wedle porządku powstałym zwierzchnościom — opiekę nad podwładnymi — sprawiedliwość względem wszystkich. Każdy taki stosunek stanowi zawsze po jednej stronie: mus moralny, t. j. o b o w i ą z e k — po drugiej: moc moralną czynienia lub wymagania czegoś, t. j. p r a w o. Zakon przyrodzony np. wkłada na dzieci obowiązek czczenia rodziców — tem samem daje rodzicom prawo wymagania tej czci; zakon przyrodzony daje prawo temu, co rzecz jaką zrobił, do wyłącznego jej użytku — tem samem wkłada na wszystkich innych obowiązek szanowania tej własności i t. d.

Ale cóż gwarantuje te prawa? czyż nie potrzeba na to państwa, żeby je warowało? — Co innego prawo, a co innego jego obrona i obwarowanie. Prawo już istnieje mocą zakonu przyrodzonego, jego istotna wnętrzna siła wiąże sumienia, jego naturalną sankcyą jest sama sankcya prawa przyrodzonego, którąśmy indziej opisali, niedoskonała w tem życiu, zupełna w przyszłem; wreszcie, gdzie państwo nie istnieje lub gdzie nie dosięga, tam każdy ma prawo, mocą zakonu przyrodzonego, bronić siłą swych praw. Państwo przychodzi po zakonie przyrodzonym i po wszystkich prawach i obowiązkach z niego pochodzących; na podstawie tegoż zakonu, jak w swojem miejscu okażemy, powstaje i kształci się; jego zadaniem jest prawa i obowiązki przyrodzone obwarować i bronić ich, zastępując w korzystniejszy sposób osobistą ich obronę; ma ono nawet prawo, na mocy tegoż zakonu przyrodzonego i zawsze w celu bronienia jego praw, stanowić swoje dodatkowe zakony, t. j. ustawy państwowe; z tych ustaw znowu wynikają dodatkowe prawa i obowiązki, również w sumieniu obowiązujące. Ale żadną miarą państwo nie ma prawa znosić tego, co zakon przyrodzony stawia, naruszać ustawami swemi praw lub obowiązków z zakonu przy-

rodzonego pochodzących: byłoby to sprzecznością z jego celem, gdyż na to jest państwo, żeby bronić tych praw — i sprzecznością z źródłem jego władzy, gdyż i ta władza z tegoż zakonu przyrodzonego płynie [1].

Taka jest doktryna: jakież są jej dowody? Pierwszym i najwłaściwszym jej dowodem jest już powyższe wyłożenie jej treści: zakon przyrodzony jest faktem — z niego wynikają najoczywiściej przyrodzone obowiązki moralne i równorzędnie prawa naturalne; — jak więc moralność jest bezwzględna, ponad ludzkim kaprysem stojąca, od wszelkich ludzkich ustaw i władz niezależna, tak samo są prawa naturalne bezwzględne, najwyższe, niezależne, których ustawodawstwo ludzkie nie tworzy, tylko uznaje (jeśli wiernem jest swej misyi) i swoim przymusem waruje. Zaprzeczyć istnieniu tych praw naturalnych, albo odmówić im bezwzględności, zna-

[1] Stąd wynika, że wszelkie tak zwane ustawy z prawem przyrodzonem niezgodne, są nieważne, i nie są właściwie ustawami: bo do istoty ustawy należy, żeby obowiązywała, a obowiązek z prawem moralnem niezgodny, jest sprzecznością.

czyłoby tyle, co zaprzeczyć zakonowi przyrodzonemu i samej moralności.

Drugi dowód, albo raczej szereg dowodów, zależy na sprzecznościach, w jakie przeciwna doktryna koniecznie wpada i na strasznych wynikach, do jakich logicznie prowadzi.

Czemuż, pytam stronnika tej teoryi, odcinacie prawo od sumienia? — Dlatego, odpowie mi, że państwo, od którego prawo pochodzi, nic nie ma do czynienia z sumieniem; Ono tylko zewnętrzne stosunki i czyny obywateli uwzględnia, a *de internis praetor non judicat.* — Jeźli tak jest, czemuż w każdem prawie karnem na świecie uważa się w pierwszym rzędzie na sumienie, bada się, czy była u obwinionego świadomość, zamiar, zła wola, *dolus, culpa...* jeśli zaś jednego z tych warunków brakło, czyn zewnętrzny, jakkolwiek szkodliwy, uchyla się z pod kary? Jakimże tu prawem władza państwowa wgląda w sumienie i uwzględnia je w ustawie? — Prawda, odpowiedział mi na to zagadnienie pewien jurysta z tej szkoły, jest w tem sprzeczność, ale inaczej być nie może *(sic).*

Otóż sprzeczność dowodzi fałszu teoryi; a tu właściwy powód sprzeczności leży w tem, że z jednej strony fałszywa teorya prowadzi swych

zwolenników do błędnych konkluzyi oderwanych; z drugiej strony, zdrowy rozsądek, który w prawie karnem i cywilnem łatwiej się przebija niż w publicznem, widzi, że błędem i krzywdą byłoby, brać na szalę uczynki ludzkie bez tego, co w nich jest najistotniejszem, t. j. wewnętrznej, moralnej ich podstawy.

Lecz i w zakresie prawa publicznego, czy uchodzi się sprzeczności, w tej teoryi odosabniającej prawo od sumienia? — Państwu, mówią, idzie tylko o zewnętrzną podległość ustawom. — To prawda, ale czyż ta sama podległość nie wymaga z natury rzeczy udziału sumienia? Czy państwo może się normalnie rozwijać i kwitnąć, kiedy obywatele i sami urzędnicy nie poczuwają się do żadnego o b o w i ą z k u wypełniania ustaw, i tylko o tyle im ulegają, o ile bojaźń kar państwowych ich zmusza? Czemuż więc państwo wymaga przysięgi od urzędnika, od żołnierza, od posła, od nowych obywateli — jeżeli sumienie go nie obchodzi? Czemuż stara się ono rozbudzić patryotyzm, jeżeli mu tylko o zewnętrzną uległość idzie?

Ale jest tu jeszcze donioślejsza sprzeczność — i oto, na czem zależy: z jednej strony dobro państwa widocznie wymaga, żeby obywatele

sumiennie pełnili swe obowiązki; sami zwolennicy tej teoryi »prawa od państwa« bez wątpienia przyznają, że dobry obywatel powinien sumiennie do ustaw się stosować — tak dalece powinien, że mu na to przysięgać każą; z drugiej strony, ustawy te, podług ich teoryi, mogą być przeciwne sumieniu: bo ustawa jest dowolna, państwo u nich ma prawo stwarzać i zmieniać wszelkie ustawy; — a przecież sumienie ma niezaprzeczenie coś stałego i nieodmiennego w swoich wymaganiach:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium...
Mente quatit solida.

My, uznając w zakonie przyrodzonym wspólny grunt dla sumienia i dla praw i ustaw państwa, mówimy konsekwentnie, że państwo nie ma prawa do tego, co jest z sumieniem niezgodne; oni, prawo za twór państwa mając, wpadają w tę sprzeczność, że obowiązkiem jest w danym razie słuchać ustawy, której sumienie każe nie słuchać. I ta znów sprzeczność potępia ich system.

Widzieliśmy sprzeczności — patrzmy jeszcze na logiczne tej teoryi wyniki.

Jeżeli prawo jest wyłącznie tworem państwa, wtedy wszelkie prawo jest względne i zmienne, i władza państwa w tworzeniu i zmianie praw nie ma żadnych granic. Wiem, że to zwolenników tej teoryi nie straszy. Cóż jest bewzględnego na świecie? pytają. — Ale idźmy do ostatnich konsekwencyi. Opowiadają, że książe Bismarck, kolegując za młodu z Arnimem, dyskutował z nim kwestyę, o której właśnie mówimy, i już wówczas bronił *Staatsomnipotenzlehre*.

— Cobyś więc powiedział, odparł mu razu jednego Arnim, gdyby państwo któregoś dnia postanowiło, że wszystkie pieniądze z kieszeni pana A przechodzą na własność pana B.

— Powiedziałbym, odrzekł podobno wtedy Bismark, że A. byłby złodziejem, gdyby grosz w swej kieszeni zatrzymał [1].

Logiczna w istocie odpowiedź, ale, jak każdy widzi, radykalnie socyalistyczna, i do absurdu dochodząca.

Jeźli kogo to absurdum w kwestyi własności

[1] Kiedy później Arnima spotkało prześladowanie i nawet majątek jego został skonfiskowany, przypomniano sobie tę rozmowę i zwrócono uwagę, że jakoś spełniła się literalnie: bo pieniądze pana A (Arnima) przeszły do pana B (Bismarcka).

nie uderza — choć na własności stoi społeczność cywilna — są inne prawa, jeszcze istotniejsze, na których stoi rodzina, osobiste bezpieczeństwo, życie. Cóż o nich sądzić? — Już się gdzieś odezwały głosy, wzywające do zaprowadzenia w małżeństwach doboru przymusowego, na podstawie darwinistowskich poglądów; państwo, które już tak daleko wkroczyło w nie należący do niego zakres małżeństwa, czemużby nie miało kiedyś i tej wolności wyboru *pro bono reipublicae* odebrać? Zapewnie, szanowni przeciwnicy, nie dalibyście głosu za takim projektem; ale czybyście mogli powiedzieć państwu, że nie ma wcale do tego prawa? Jeżeli dziś obywatele mają prawo podług własnego wyboru zawierać małżeńskie związki, to prawo podług was państwu zawdzięczają; a co państwo daje, to odebrać może. Cóżbyście na to odpowiedzieć mogli? Szukalibyście oparcia na gruncie utylitaryzmu — ale sam ten grunt chwiejny. Jeden tylko jest stały punkt oparcia, którego wy nie znacie: zasada, że są prawa, które do sfery państwa absolutnie nie należą; wkroczyć w nie ono może tylko siłą, ale sumienie obywateli bronić ich powinno.

Jeszcześmy nie doszli końca w niedorzecznych konsekwencyach. — Cobyście powiedzieli, pytam,

gdyby się państwu zachciało przywrócić prawo Likurga, co nakazywało wystawiać dzieci na Taigecie? Przecież z nowożytnej teoryi Malthusa prawdopodobnie wywnioskować można, że dobro państwa tego żąda. Państwo byłoby i tu, podług was, w swojem prawie, skoro nie ma prawa ponad państwem. Cóż wkońcu powiecie na takie mordercze rządy, jak Neronów i Heliogabalów, albo jak niedaleki od nas terroryzm Robespierra? — Ależ takie czasy, powiecie, i takie prawa, nie wrócą więcej, epoki krwawe minęły, świat poznał ich zgubność, historya się nie powtarza... Najprzód, nie wątpię, że wykwintny i uczuciowy świat Ludwika XV tego samego był przekonania, a jednak dożył rządu terrorystów. O przyszłości nic nie wiemy... Po drugie — na co kładę nacisk — nie idzie tu wcale o to, co będzie lub nie będzie, ale co jest prawem lub bezprawiem; jeżeli sądzimy, że państwo jest najwyższym twórcą prawa, to konsekwentnie powiedzmy, że Neronowie i Robespierzy, »na których lud (jak się wyraża prawo rzymskie) wszelką władzę swoją przelał«, mieli prawo tak rządzić, jak rządzili; jeżeli zaś piętnujemy takie czyny, jako ohydne bezprawia, to uznajmyż, że istnieje ponad państwem i ponad wolą ludu jakieś prawo

absolutne, przyrodzone, nieodmienne. — Jedno z dwojga.

Już dosyć, sądzę, niemożebnych i niedorzecznych wyników wytknęliśmy tej doktrynie prawa od siły — ale jeszcze jedną, może najdonioślejszą, wytknąć musimy. — Jeśli prawo jest tworem państwa, jeśli przymus państwowy jest jedyną jego mocą, toć oczywiście między państwami niema żadnego prawa: gdyż niema nad niemi prawodawcy, niema wyższej siły, którejby ulegać musiały. I tego następstwa teoretycy tej szkoły nie wzdrygają się uznać; owszem wyznają otwarcie, że w polityce międzynarodowej jedyny wzgląd na interes państwa ma być na oku, a moralność nie ma tu nic do czynienia.

Znowu logiczność wyborna, lecz zdradzająca fałsz zasad, z których wychodzi.

Bo cóż bez moralności może być podstawą międzynarodowych stosunków? Traktaty? — Dyplomacya pewnego państwa wniosła ongi projekt, żeby nazwę prawa narodów zastąpić wyrazem »prawa traktatów«. Ale traktat suponuje uczciwość, tak samo jak przysięga suponuje religię. Między osobami nie mającemi władzy nad sobą, a nie uznającemi uczciwości i dotrzymania obietnicy za obowiązek — jakiemi są w tej teoryi

państwa — traktat, umowa, kontrakt, byłyby słowami bez znaczenia. Zostaje więc li tylko siła. Ale siła, postawiona jako jedyny regulator stosunków, *das Faustrecht*, to stan dziki, stan, w jakim się znajdują najdalsze od cywilizacyi plemiona; istota zaś cywilacyi zależy właśnie na tem, żeby słuszność i prawo panowały nad siłą; wszystko inne w cywilizacyi jest dodatkowem i wobec tego podrzędnem. Czyż do tego ma zmierzać cały rozwój ludzkiej oświaty, żeby wkońcu, na samym szczycie rzeczy ludzkich, w sferze politycznej, panowały stosunki dzikie?

Ale czyż było kiedykolwiek inaczej? Niewątpliwie, w pogańskiej nawet starożytności uznawano prawo natury za obowiązujące w stosunkach międzynarodowych; zdarzały się często przekroczenia tego prawa, nadużycia siły — podobnie jak w społeczeństwie zdarzają się przekroczenia praw cywilnych; ale prawo stało w sumieniu publicznem, wpływało na dzieje, i niemało w tych dziejach pięknych przykładów przewagi sprawiedliwości nad interesem. W starym Rzymie mianowicie, to religijne szanowanie prawa w stosunkach międzynarodowych znalazło wyraz w pięknej

instytucyi Fecyałów[1]. Gdy szło o wydanie wojny, po wszystkich plebiscytach i senatuskonsultach, jeszcze kapłańskie *collegium fecialium* sądziło w najwyższej instancyi o słuszności sprawy i konieczności użycia ostatecznego środka, broni. Dopiero gdy to kolegium orzekło, że wojna słuszna i z prawem natury zgodna, *bellum justum ac pium*, deputacya z jego grona udawała się na granicę nieprzyjacielską, z żądaniem nagrodzenia wyrządzonych krzywd: *ad res repetundas*. Naczelnik jej, *pater patratus*, brał Jowisza za świadka słuszności skarg Rzymian[2], i ofiarował 30 dni do zadośćuczynienia. Wreszcie po ich upływie, wobec senatu i ludu, *pater patratus* orzekał, że »już prawa boskie i ludzkie nie sprzeciwiają się wojnie«, wracał na granicę wroga, wojnę solennie wypowiadał i sam ją rozpoczynał, rzucając pierwszy grot na nieprzyjacielską ziemię.

Tak Roma pojmowała sprawiedliwość wojny

[1] Voigt, *De fecialibus.* Laws, *De fecialibus romanis.* Willems, *Le droit public romain.* I. ep. 1. III. sect. 4.

[2] Taka była tej przysięgi rota: *Audi Juppiter et tu Jane Quirine diique omnes coelestes vosque terrestres vosque inferni audite! ego vos testor populum illum (quicunque est, nominat) injustum esse neque jus persolvere. Sed de iis rebus in patria majores natu consulemus, quo pacto jus nostrum adipiscamur.* (Liv. I. 32).

w epoce swej żywotności i prawdziwej wielkości; za cesarzów zachowywała się tylko forma; w III wieku, kiedy już na dobre Cezar był bogiem i prawem, a potęga rzymska chyliła się ku upadkowi, nawet ta forma, oddająca hołd prawu natury, rozwiać się musiała [1]. Widać, że uznawanie tego prawa nie szkodziło państwu rzymskiemu, a zapoznanie go bynajmniej mu nie pomogło.

W średnich wiekach mieszanina stosunków i narodowości, wynikła z napływu barbarzyńców, i gwałtowność tych surowych natur, utrudniały w szczególniejszy sposób pokój i rozmnażały podniety do gwałtów. Uznane jednak stanowisko Kościoła, jako sędziego słuszności i prawa między narodami, łagodziło starcia, zapobiegało wielu gwałtom, rozstrzygało wiele sporów prawem, i wśród tak trudnych warunków zdołało cześć i względne panowanie sprawiedliwości utrzymać. »W średnich wiekach, mówi Ancillon [2], papiestwo może samo wybiło Europę z zupełnej barbaryi; ono stworzyło stosunki między najoddaleńszymi narodami; ono było centrem i spójnią świata... najwyższym trybunałem sprawiedliwości wśród

[1] Willems, l. c., str. 386.

[2] *Tableau des révolutions du système politique en Europe.*

powszechnej anarchii; ono stawiało tamę despotyzmowi panujących i łagodziło wady feudalnego systemu«.

»Gdyby Kościół nie był istniał, mówi jeszcze wymowniej protestant Guizot, świat cały byłby popadł pod wyłączne materyalnej siły panowanie. Kościół sam podtrzymywał wówczas i szerzył pojęcia pewnej normy, pewnego prawa, wyższego od wszelkich praw ludzkich; głosił zasadę, od której byt ludzkości zależy, że ponad wszystkiemi ludzkiemi prawami istnieje prawo, zwane, odpowiednio do czasów i obyczajów, raz rozumem, drugi raz prawem bożem, ale będące zawsze i wszędzie pod różnemi nazwami jednem i tem samem prawem« [1].

Później, choć wpływ polityczny papiestwa zmalał, głębsze jednak pojęcia o prawie natury i jego mocy obowiązującej, jakiemi chrystyanizm atmosferę Europy nasycił, nieprędko się rozwiały. Dopiero w naszych czasach, po rozpowszechnieniu teoryi kontraktu społecznego, odważono się zaprzeczyć w zasadzie prawu moralności w polityce.

I cóż stąd wynikło? — sile przyznano prymat;

[1] *Histoire de la civilis.* II. Leçon. — Cf. Hettinger, *Apolog.*, tom V. rozdz. 20.

więc też siła zapanowała po swojemu. I przyszło do tego, że narody chcąc niechcąc muszą być wiecznie pod bronią, armie muszą być coraz liczniejsze, broń coraz bardziej mordercza, budżety wojenne coraz uciążliwsze, coraz więcej ramion odjętych pracy i zajętych nawet w czasie pokoju ostrzeniem broni, układy między państwami coraz częstsze, ale zarazem coraz niepewniejsze jutra... I z tego fatalnego staczania się ku barbaryi niema żadnego wyjścia — chyba gdy jedno państwo wszystkie inne pochłonie.

Naruszenie każdego prawa naturalnego mści się w organizmie, którego prawo naruszono; nic tedy dziwnego, że zaprzeczenie międzynarodowej moralności, naturalnego prawa narodów, przywodzi ich stosunki do stanu nieznośnego. I z tego stanu narody nie wyjdą, póki do tego prawa nie wrócą, póki nie uznają prymatu prawa nad siłą. — Ale to iście dziwną jest rzeczą, że ludzie nauki mogą uważać ten stan panowania siły nad prawem za normalny, słuszny, prawowity. Do tego ich jednak przyprowadza żelazna logika, skoro raz wyszli z fałszywego pojęcia prawa.

Takie są w zasadach i następstwach swoich, te dwie przeciwległe doktryny o prawie:

W jednej prawo jest utworem państwa, w drugiej wynikiem zakonu przyrodzonego.

W jednej moc obowiązująca prawa zależy na przymusie państwowym, na żandarmie; w drugiej mocą prawa jest obowiązek moralny — przymus jest tylko pomocniczym środkiem, nie zaś istotnym prawa elementem.

W jednej prawo jest z istoty swej zawsze względnem i zmiennem, każde państwo stanowi je i zmienia dowoli, sumienie zaś obywateli albo sprzeciwiać się, albo zarówno zmieniać się musi; — w drugiej prawo w swoich istotnych i przyrodzonych granicach jest niezmienne i bezwzględne, jak sama moralność i zakon przyrodzony.

W jednej władza państwa w tworzeniu praw jest nieograniczoną: prawnie i logicznie ani własność, ani rodzina, ani nawet osobiste prawo do życia z pod tego wszechwładztwa nie są wyjęte; — w drugiej prawa, będąc w zasadzie bezwzględne, mają bezwzględne granice: co zakon przyrodzony przyznaje osobie, rodzinie, społeczności, tego państwo naruszyć nie może, chyba przez gwałt i bezprawie.

W jednej państwa, będąc same prawa twórcami, nie mają nad sobą żadnego prawa, a jedyna siła w wzajemnych ich stosunkach rozstrzygać

powinna; — w drugiej państwa i narody podlegają temu samemu prawu moralności, co jednostki, i to prawo powinno być podstawą ich stosunków i rozjemcą ich sporów.

W jednej ostatecznie prawo jest dziełem dowolnem człowieka; w drugiej prawo, będąc wynikiem zakonu przyrodzonego, jest ostatecznie dziełem Stwórcy. I ta jest podobno przyczyna dzisiejszego nieuznania tej doktryny — ale też niespożytej i wiecznej jej żywotności.

CZĘŚĆ DRUGA.

SŁOWO WSTĘPNE.

Zadanie i zakres tego studyum omówiliśmy dostatecznie we Wstępie do pierwszej jego części. Jak tam, tak i tu podajemy rozprawy, ogłaszane w różnych czasach w *Przeglądzie Powszechnym*, pisane pod wpływem różnych okoliczności; zawsze jednak z tą myślą, żeby się złożyły kiedyś w całość, i zawsze z tą dążnością, żeby sprowadzać aktualne wypadki do podstawowych zasad etyki.

Ale ta jest różnica, że w pierwszej części, drukowanej w r. 1891, rozprawy te przetopiliśmy w jedną formalną całość; tu podajemy następujące prawie bez zmiany. Trzeba więc nieraz będzie przenieść się myślą w czasy, kiedy

były pisane, żeby sobie zdać sprawę z niejednego w nich szczegółu.

Spodziewamy się, że i tak związek wewnętrzny tych rozpraw i stosunek ich do podstaw etyki będzie zrozumiały.

I.

TEORYA LIBERALNA A CHRZEŚCIJAŃSKA O PAŃSTWIE[1].

Wiek upływa od ogłoszenia sławnych »Zasad 1789 r.« Francya rewolucyjna już przygotowuje wyjątkowo wspaniały obchód tego jubileuszu narodzin idei panującej. Sto lat, to młody wiek dla światowładnej doktryny. Chrystyanizm dziewiętnaste liczy stulecie, a jeszcze zmarszczków nie ma. Lecz idea »nowego prawa«, liberalizm, wylęgły przed wiekiem z Wolteryańskiej filozofii, wprowadzony w świat z łyskaniem i grzmotami rewolucyi, dziś już widoczne zdradza symptomy marazmu; we wszystkich niemal kierunkach, w życiu parlamentarnem, w publicystyce, w wychowaniu, w ekonomii politycznej,

[1] Pisane r. 1885, pod tyt.: *Encyklika* IMMORTALE DEI *a liberalizm.*

w nauce społecznej już się przeżył, już własne jego potomstwo urąga jego bezsilności; a głębsze umysły, nawet z pomiędzy synów rewolucyi, zapowiadają, że obchód rocznicy 1789 r. będzie zarazem datą pogrzebu liberalizmu. Swiat, który jeszcze przed pół wiekiem tak gorąco, tak młodzieńczo wierzył w zasady wielkiej rewolucyi, dzisiaj znajduje się bez doktryny, bez wiary żadnej — kuszony z jednej strony szałem socyalizmu, z drugiej pesymizmu rozpaczą.

Otóż nim ta stuletnia rocznica wybije, odzywa się głos, przypominający światu, że poza doktryną liberalizmu, którą on jedynie zna — poza zmorą socyalizmu, która go dręczy, mówiąc mu: niema już nic dla ciebie, prócz mnie — jest jeszcze inna nauka, którą on znał za młodu, pod której ożywczym wpływem nabrał sił i wyrósł na męża, o której zapomniawszy w dojrzałym wieku, przyszedł właśnie do takiego zrozpaczenia o sobie i o wszystkiem. Głos ten przemówił z tej ambony jedynej w świecie, tak wysoko postawionej, że i mędrcy, co o własnym rozumie siłą się zagadkę świata rozwiązać, i ludy w używaniu życia zatopione, i władzcy ludów władzy Boga nad sobą nie znający, muszą prawdę z niej głoszoną usłyszeć — z tej ambony, nad którą wiecznie unosi

się Duch św., a z której nigdy słowo fałszu nie padło.

Od pół roku przeszło słyszeliśmy powtarzane po gazetach wieści, że Papież przygotowuje Encyklikę o liberalizmie. Różne przypuszczenia i uczucia wzbudzało to oczekiwanie. Myślano, że Papież będzie zwalczał »zdobycze nowożytnej cywilizacyi«, że potępi liberalne formy rządu; pytano się, nawet między katolikami, z pewnym niepokojem: jak też Papież określi liberalizm? jak ujmie tego Proteusza, który co dzień inne przybiera postacie, który przed pół wiekiem uwodził najszlachetniejszych synów Kościoła hasłem wolności religii i wolności wychowania, a dziś z niepohamowaną zaciekłością miota się przeciw tym wszystkim wolnościom?

Ojciec św. uczynił to, czego się może nikt nie spodziewał. Już rozmaite hasła, w jakie liberalizm stroił swe doktryny: najwyższa władza ludu, prawo do buntu, równość wyznań, nieograniczona wolność prasy... bywały od poprzednich papieży Grzegorza XVI i Piusa IX raz po raz potępiane. Ale tych negatywnych orzeczeń świat nie dosyć zrozumiał. Kościół walczył za ludzkością i prawem — a myślano, że walczy za absolutyzmem. Kościół potępiał gwałt — a myślano,

że potępia wolność... Otóż Leon XIII spojrzał w głąb mętnego nurtu, z którego te wszystkie fałsze i nieporozumienia pochodziły, upatrzył, że cały ten nowożytny liberalizm, ze wszystkiemi swemi teoryami i czynami, wypływa z błędnej idei państwa — i nie poprzestając na anatematyzowaniu błędu, przeciwstawił mu prawdziwą, całkowitą o uspołecznieniu naukę — aby kto ma oczy, mógł widzieć, kto ma rozsądek, mógł porównywać [1]. Encyklika: *De civitatum constitutione christiana,* jest najtrafniejszem ugodzeniem w samo serce liberalizmu.

Nie jest tajno Ojcu św., że z tą nauką występuje wbrew przesądom i pojęciom dziś panującym, uważanym przez nasz wiek za najchlubniejsze jego zdobycze, przyjętym za podstawę nauk i prawa publicznego. Nie odstrasza go to, ale raczej nagli, aby okazał prawdę tym, którzy

[1] »Sądzimy więc, że rzecz jest bardzo wielkiej doniosłości i zupełnie z naszym Apostolskim urzędem zgodna, zestawić nowe opinie o państwie z nauką chrześcijańską, bo tym sposobem, ufamy, usuną się przyczyny błędów i wątpliwości, gdy prawda na jaw wyjdzie i każdy łatwo będzie mógł poznać owe najwyższe przepisy życia, za którymi iść i których się trzymać należy«. — Słowa z Encykliki, którą też w następujących przypiskach hojnie przytaczać będziemy.

ją zgubili i tak ciężkimi tę zgubę przypłacają klęskami. »Najwyższy i najświętszy nasz obowiązek, mówi, t. j. Apostolskie poselstwo, jakie mamy do wszech narodów, w sumieniu Nas nagli do wypowiedzenia prawdy z wszelką wolnością. Nie znaczy to, żebyśmy nie rozumieli naszych czasów, albo żebyśmy prawe i korzystne obecnego wieku postępy odpychali; ale że pragniemy dla spraw publicznych bezpieczniejszych dróg i trwalszych podwalin — przy zachowaniu prawdziwej wolności ludów; albowiem matką i orędowniczką najlepszą wolności ludzi jest prawda. *Veritas liberabit vos*«.

Czego więc naucza Papież?

Dwa są pojęcia uspołecznienia ludzkiego, a względnie państwa: jedno oparte na prawie z dołu, od ludzi, drugie na prawie z góry, od Boga.

Pierwsze, wyrażone w znanej teoryi kontraktu socyalnego, suponuje, że człowiek nie ma nad sobą Pana — a więc ani prawa — a więc, że wszelkie prawo człowiek sobie dowolnie tworzy i dowolnie zmienia. Ludzie, wprzódy w dzikiej niezawisłości zostający, mieli się zmówić i prawa swe osobiste przelać na ogół; z tej

zmowy ma pochodzić uspołecznienie ludzkie, władza państwowa i wszelkie prawa i obowiązki, jakie wiążą ludzi w społeczeństwie. W tak pojętem uspołecznieniu, »jak gdyby Bóg nie istniał, albo nie władał światem«, władza może wszystkiego żądać od poddanych: bo wszelkie prawo w jej ręku spoczywa, niema absolutnie granic jej dowolności; poddani zaś mogą każdej chwili władzę obalić, bo sami ją stworzyli. W takiem państwie konsekwentnie żadnych się nie uznaje obowiązków społecznych względem Boga — państwo jest bezwyznaniowe, *la loi est athée* — co w złagodzonej formie brzmi: równouprawnienie wyznań, wolność sumienia. Tak pojęte państwo nie uznaje żadnego zakonu moralności, od opinii ludzkiej niezależnego — co eufemicznie się zowie: wolnością opinii, wolnością prasy [1].

[1] »Z tych zasad ta jest główna, że wszyscy ludzie, jak widocznie są do siebie podobni rodzajem i przyrodą, tak też są w życiu rzeczywiście równi: każdy taką ma niezawisłość, że niczyjej zgoła nie podlega powadze... W opartej na takiej zasadzie społeczności, jedyną władzą jest wola narodu, który, sobie samemu tylko podlegając, sam też jeden tylko może sobie rozkazywać. Wybiera zaś, komu powierzyć władzę nad sobą; tej jednak nie nadaje, jako prawo istotne, ale jako prosty urząd, mający być piastowany w jego imieniu. W zapomnienie

Wolność! tym słowem wiecznie szermuje fałszywa doktryna — od niego się zowie liberalizmem, nim przynęca i zwodzi szlachetne dusze, które instynktowo brzydzą się ujarzmieniem — ale jakżeż gorzko ich zawodzi! Ci, którzy r. 1830 z młodzieńczym zapałem — zapatrzeni w przyszłość, a przeszłości niepomni — pisali gazetę *l'Avenir*, pewni byli, że za wolnością ludzkości walczą; pytali naiwnie: czemuż nie mamy dać

idzie imię Boskie, zupełnie, jak gdyby Boga wcale nie było, albo jak gdyby Bóg zgoła nie dbał o społeczeństwo ludzkie, albo jakby ludzie, pojedyńczo czy połączeni, żadnych nie mieli względem Boga obowiązków, albo wreszcie, jak gdyby pojąć można zwierzchność, którejby cała siła i powaga nie wypływała z Boga. W ten sposób oczywiście państwo niczem innem już nie jest, jeno tłumem, co sam się oświeca i rządzi. A ponieważ naród w sobie rzekomo zawiera źródło wszelkiego prawa i wszelkiej władzy, zatem wynika, że państwo nie powinno się poczuwać do żadnych obowiązków względem Boga, że nie powinno żadnej religii wyznawać publicznie, że nie ma obowiązku ani szukać wiary jedynie między wszystkiemi prawdziwej, ani jednej nad inne przenosić, ani sprzyjać którejkolwiek więcej niż innym; ale ma każdej przyznać równe prawo, w takich jedynie granicach, żeby porządek państwowy nie poniósł szwanku... Stąd zaiste wynikają: żadnych praw nieznająca wolność sumienia, najdowolniejsze zdania, czy czcić Boga czy nie, nieograniczona niczem swywola myśli i wygłaszania swych myśli«.

innym tych wolności religii i prasy, których dla siebie żądamy? Nie postrzegali, że w ich żądaniu tkwi zaprzeczenie zasady, za którąby wszyscy byli życie dali: że Bóg jest Panem najwyższym a nie człowiek; nie domyślali się, że skoro się odejmie państwu obowiązki względem Boga, to tem samem zostawi się je w ręku dowolności ludzkiej, i że mocą i logiką tej samej zasady, doprowadzi ta ludzka dowolność do takiego gwałcenia wszystkich praw człowieka, do takiej tyranii sumień, jakich lękać się nie mogli ze strony najzapamiętalszych szermierzy prawdy [1].

---

[1] Gdy jednak młody Montalambert, pod gromem Encykliki Grzegorza XVI, potępiającej gazetę *l'Avenir*, poczynał się chwiać i rozpaczać, wzniosła dusza Lacordaira odgadła prawdę i dała jej gorący i genialny wyraz:

Connaistu les destinées de l'Europe? Saistu si, de ce libéralisme qui te plaît tant, il ne doit pas sortir le plus épouvantable esclavage qui ait jamais pesé sur la race humaine? Saistu si la servitude antique ne sera pas rétablie par lui, si tes fils ne gémiront point sous le fouet impie du républicain victorieux? Ah! tu blasphémes peut-être ce qui sauve tes enfants de l'opprobre et de la misère! Sur des persuasions d'un jour, dont tu auras peut-être pitié dans dix ans, tu t'élèves contre la plus haute autorité qui soit au monde, contre le vase de l'Esprit-Saint!... List do Montalamberta z 2 grudnia 1853.

...Es-tu bien persuadé que la liberté de la presse n'est pas l'oppresion des intelligences faibles par les intelligences

Liberalizm, który Kościół potępia — zrozummy to raz na zawsze — nie zależy na tej wolności, do której z przyrodzenia tęskni serce ludzkie; nie jest on wcale zwolnieniem jarzma ludzkiego nad ludźmi — bo do tego zwolnienia nikt tyle co Kościół się nie przyczynił — ale jest tylko zdjęciem wędzidła prawa Bożego, ideą państwa bez Boga, emancypacyą społeczności ludzkiej względem Stwórcy i zakonu przyrodzonego — a przez to samo oddaniem społeczności, bez granic i zastrzeżeń, kaprysowi ludzi, którzy nią zawładną. Przeciwna zaś nauka społeczna, którą Papież zatwierdza, osadzając w prawie Bożem niezmienny fundament wszelkich praw i wszelkiej władzy, daje jedyny grunt, na którym godność człowieka, nietykalność jego praw i wolność prawdziwa oprzeć się i zakwitnąć mogą.

Na czemże więc ta nauka zależy? Wychodzi

---

fortes, et que Dieu, en courbant tous les esprits sous l'autorité de l'Eglise, n'a pas plus fait pour la liberté réelle de l'humanité que les écrits de Luther, de Calvain, de Hobbes, de Voltaire, que le ***Constitutionel ou la Tribune du mouvement?*** *Est-il bien démontré pour toi que la liberté de la presse ne sera pas la ruine de la liberté européene et de la littérature?* List z 14 grudnia do Montalamberta.

ona, jak się powiedziało, nie z woli ludzkiej, ale z prawa Bożego. Wszelako nie jest tu mowa o żadnem prawie objawionem, ani o osobnem ustanowieniu Bożem — jakiemu np. Kościół swe istnienie zawdzięcza — ale po prostu o przyrodzonem prawie natury ludzkiej, które jak wszystkie prawa przyrody, jest zakonem i dziełem Stwórcy. W naturze człowieka tkwi potrzeba, skłonność i zakon kojarzenia się w społeczność. Dążność ta wrodzona zaczyna od wytwarzania rodziny, ale kończy dopiero na społeczeństwie politycznem czyli państwie, bo w niem dopiero człowiek znajduje pełnię swych społecznych aspiracyi. Stan społeczny więc i rodzina i nawet państwo, nie jest żadnym wymysłem ludzkim, ale stanem człowiekowi naturalnym, dziełem natury [1].

Z uspołecznienia znów naturalnie wynika po-

[1] »Wrodzonem jest naturze człowieka, aby żył w społeczeństwie politycznem; skoro bowiem zaspokojenia potrzeb i wymagań życia, i doskonałego rozwoju umysłu i ducha w odosobnieniu osiągnąć nie może, Opatrzność Boska zrządziła, że rodzi się dla łączenia się i jednoczenia z ludźmi, tak w rodzinie, jak i w państwie, a w tem jedynie zjednoczeniu otrzymać może zupełne zaopatrzenie życia *(vitae sufficientiam perfectam)*«.

trzeba władzy: jest to przyrodzonem, a więc także Bożem, społeczeństwa prawem [1].

Stąd wypływa, że władza zwierzchnicza państwa *(la souveraineté)*, będąc z prawa natury, jest od Boga, Stwórcy natury. Postać jednak tej władzy, t. j. oznaczenie, kto ma ją piastować — czy jeden, jak w monarchii, czy wszyscy zarówno, jak w rzeczypospolitej, czy ma ją naród z monarchią dzielić, jak w państwach konstytucyjnych — to rzecz względna, od rozmaitych ludzkich warunków, nieraz i od woli obywateli zawisła, zawsze od kwestyi istoty i pochodzenia władzy odrębna [2].

---

[1] »Ponieważ zaś nie może żadne społeczeństwo istnieć, jeżeli ktoś nie przewodniczy wszystkim, nakłaniając skutecznie pojedynczych ku dążeniu do wspólnego celu, stąd wynika, że społeczeństwom ludzkim koniecznie potrzebna jest władza niemi rządząca, niemniej jak samoż społeczeństwo z natury, a więc tem samem z ustawy Boskiej pochodząca«.

[2] »Z tego dalej wynika, że władza publiczna, sama w sobie istnieje jedynie od Boga, tak że którzykolwiek mają władzę rozkazywania, nie mają jej znikąd, jeno od onego najwyższego wszystkich władzcy, Boga. *Non est potestas nisi a Deo.* Władza zaś rozkazywania niekoniecznie łączy się z takim lub owakim ustrojem państwa; jakikolwiek ustrój obrać sobie może, byle rzeczywiście służył pospolitemu dobru i pożytkowi«.

Stąd znowu następuje, że objętość władzy zwierzchniczej i sposób jej wykonania, nie są wcale dowolne, ale podlegają absolutnym prawom, z istoty i zadania tej władzy wynikającym. Piastunowie zaś tej władzy trzymani są w tych karbach nie tylko bojaźnią ludu, ale też sumieniem i odpowiedzialnością przed Bogiem. Żadna *ratio status* nie uniewinnia niesprawiedliwości, ani despotyzmu, ani wyzyskiwania władzy na osobistą korzyść rządzących [1].

Konsekwentnie i podwładni w sumieniu obo-

[1] »Ktoby dzierżył zwierzchność, ten też ma przedstawiać obraz Boskiej władzy i opatrzności nad rodem ludzkim. Władza więc ma być sprawiedliwa, nie despotyczna, ale jakoby ojcowska, bo i władanie Boże nad ludźmi jest najsprawiedliwsze i z ojcowską połączone dobrocią. A piastować należy władzę dla pożytku obywateli, bo kto innym przewodzi, tylko dlatego przewodzi, żeby przestrzegał pożytku rzeczypospolitej. I żadną też miarą nie godzi się, żeby władza w państwie miała służyć jednego tylko, albo kilku ludzi pożytkom, bo jest ustanowiona dla pospolitego dobra wszystkich. Jeżliby zaś ci, co sprawują rządy, dopuścili się niesprawiedliwości, samowoli, grzeszyli popędliwością lub dumą, albo źle kierowali poddanymi, niech wiedzą, że kiedyś mają zdać sprawę Panu Bogu, a to tem ściślejszą, im na świętszem stanowisku zostawali, albo im na wyższym stopniu dostojeństw stanęli. *Potentes potenter tormenta patientur*«.

wiązani są do uległości dla władzy, w czyimkolwiek ona ręku spoczywa, byle prawowicie. A nic ich do tej uległości tak skutecznie nie skłoni, jak właśnie ustalenie religijnego przekonania, że władza jest od Boga, i że kto się sprzeciwia zwierzchności, Boskiemu postanowieniu się sprzeciwia[1].

Tak pojęte państwo, nie może być oczywiście bezwyznaniowem, ale winno czcić Boga religią publiczną, państwową, tak samo, jak każdy prywatny winien go czcić religią prywatną. — Dlaczego? — Dlatego, że Bóg jest twórcą społeczeństwa, niemniej jak jednostki — dlatego,

[1] »Tak, niechybnie majestat władzy otoczy uszanowanie obywateli uczciwe i chętne. Albowiem skoro raz przejmą się tem przekonaniem, że, którzy rozkazują, dzierżą władzę daną im od Boga, to poznają też, że to słuszne i należyte obowiązki: być posłusznym władzcom i oddawać im poddaństwo i wierność z uczciwością podobną do tej, z jaką bywają dzieci względem rodziców. »Wszelaka dusza niechaj będzie poddana wyższym zwierzchnościom« (Rom XIII. 1). Bo pogardzić prawowitą władzą, w czyjejkolwiek ona osobie pozostaje, nie godzi się tak samo, jak nie wolno sprzeciwiać się woli Boskiej, której kto się opiera, w zatracenie dobrowolne rzuca się. Przeto kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu. Wypowiedzieć tedy posłuszeństwo i zapomocą tłumów podnosić rokosz, jest obrazą majestatu nie tylko ludzkiego, ale i Boskiego«.

że jest panem i dobroczyńcą osoby moralnej państwa i ma prawo do jej czci, niemniej jak jest panem osoby prywatnej i jej czci wymaga — dlatego, że bezwyznaniowość państwa jest zaprzeczeniem Boga, równie i więcej mu ubliżającem, niż bezwyznaniowość pojedynczych ludzi [1]. Dlatego wreszcie, że i obywateli interes tego wymaga: bo choć państwo ma bezpośrednio tylko doczesne dobro na celu, jednak tak do niego obywateli kierować powinno, żeby im nie przeszkadzać, lecz owszem torować drogę do celu ich wiecznego [2].

---

[1] »Społeczność tak urządzona, powinna oczywiście publiczną czcią zadość czynić wielkim i licznym obowiązkom, które ją z Bogiem łączą. Natura i rozum, jak obowiązuje każdego w szczególności do świętej i religijnej czci Boga, bo od Niego pochodzimy, do Niego dążymy, w Jego ręku jesteśmy, tak ten sam obowiązek kładzie na ludzkie społeczności. Albowiem ludzie w wspólne złączeni towarzystwo, niemniej niż każdy z osobna, w Boskiej są mocy; więc niemniejszą też wdzięczność, jak każdy w szczególności, winno społeczeństwo Bogu, któremu zawdzięcza swój początek, pod którego opieką trwa i niezliczone dobra za jego łaską ustawicznie odbiera«.

[2] »Winni to i swym poddanym; bo wszyscy ludzie zrodziliśmy się dla osiągnięcia najwyższego i ostatecznego dobra, w niebie, poza nędzą i znikomością tego życia doczesnego; do którego to dobra wszystkie nasze

Lecz jakaż to ma być religia państwowa? czy wrócić mamy znowu do nieszczęsnego hasła trzydziestoletniej wojny: *cujus regio ejus religio?* Bynajmniej; hasło pomienione zawiera najprzód ideę supremacyi państwa w rzeczach religijnych; a po drugie, postawienie na równi różnych religii — dwie zasady protestantyzmowi właściwe, przeciwko którym katolicyzm zawsze walczył. Państwo nie ma wcale wybierać religii podług swego widzimisię, ani wszystkich religii na równi stawiać — co w gruncie na bezreligijność wychodzi — lecz powinno taką religię mieć, jaką Bóg chce być czczony; tę religię powinno za swoją uznać i wszelką opieką prawa otoczyć, wszelką pomocą władzy popierać, którą

---

sprawy odnosić należy. A ponieważ od osiągnięcia tego celu zależy doskonałe i zupełne szczęście ludzkie, zatem nic bardziej każdego z nas nie może obchodzić. A przeto świecka społeczność, ustanowiona dla wspólnej korzyści, tak powinna radzić o doczesnej pomyślności swych obywateli, aby nie tylko w niczem nie stawała na przeszkodzie do dopięcia owego największego i niezmiennego dobra, którego każdy szczerze pragnie, ale nawet do tego, o ile to możliwe, dopomagała. Do takiej pomocy głównie należy staranie o święte i nienaruszone zachowanie religii, której obowiązki łączą człowieka z Bogiem«.

Bóg objawił i widocznemi prawdy odznaczył znamionami [1].

Ale wszystkie religie za prawdziwe i objawione chcą uchodzić — każdy swoją za lepszą uważa — kto ma tu prawo rozstrzygnąć? — W tym głównie punkcie katolicyzm i liberalizm nie mogą się nawzajem zrozumieć. Liberalizm, będąc teoryą społeczności bez Boga, wychodzi zawsze mimowoli z przypuszczenia, że wątpliwą jest rzeczą, która jest i wogóle czy jest religia prawdziwa. Na takiem stanowisku, legalny indiferentyzm względem wyznań byłby istotnie racyonalny — tak samo, jak racyonalnem byłoby zrównanie ceny złota i rozmaitych fałszowań złota, gdyby nie było probierza do rozpoznania

[1] »Podobnież i państwa nie mogą bez zbrodni tak sobie postępować, jak gdyby Boga zupełnie nie było, lub odrzucać od siebie troskę o religię, jako niepotrzebną i do niczego nieprzydatną, lub wreszcie obojętnie dobierać sobie taką, jaka się im podoba; lecz mają ścisły obowiązek w ten sposób Boga czcić, w jaki sam Bóg nauczył, iż chce być czczony. A przeto święte powinno być u władzców Imię Boże, i jest to jednym z najpierwszych ich obowiązków religię otaczać opieką, przychylnością zasłaniać, powagą swą i prawami bronić, a nic nie ustanawiać i nie zarządzać nic takiego, coby jej nietykalność naruszało«.

prawdziwego złota od udanego, albo gdyby prawdziwego złota wcale nie było na świecie. Ale kto się z blizka przypatrzył złotu i ma w ręku probierz, ten ramionamiby wstrząsnął na projekt podobnego zrównania. Może się wielu ludzi na fałszywem złocie oszukiwać, ale swoją drogą, prawdziwe złoto jest czemś innem niż fałszywe i daje się od niego odróżnić.

I w religii jest prawdziwe i fałszowane złoto. Jak pewnie jest Bóg, tak pewnie podał ludziom prawdę o sobie i o stosunku ich do siebie, to jest prawdziwą religią; tak pewnie też dał tej religii znamiona, po którychby ją ludzie mogli od fałszywych religii rozeznać. Ludzie urodzeni i wychowani w atmosferze fałszywych wyznań, lub bez wyznania, mogą do pewnego stopnia o tem nie wiedzieć i wszystkie wyznania mieć poniekąd na równi. Ale katolik, który posiada ten skarb prawdy i zna jego Boże znamiona, nie może — bez kłamania sobie samemu i prawdzie, która mu w oczach stoi — postawić się w przypuszczeniu, że nie wiadomo, która jest prawdziwa religia. On i temu, co innej wierzy religii, i temu, co wszystkie na równi waży musi powiedzieć z Papieżem: Niestety! błądzicie,

a sposoby przekonania się o tem macie na podorędziu [1].

Jest to nietolerancya, ale nietolerancya w sferze teoryi, właściwa prawdzie, która każdemu, co inaczej trzyma, mówi w oczy: błądzisz. I w tej mierze — rzecz uwagi godna — żadne wyznanie nie jest tak bezwzględne w swej wyłącznej afirmacyi, jak katolicyzm. Wszelako ta nietolerancya w teoryi godzi się z najzupełniejszą tolerancyą w praktyce. Katolik, cieszący się pełnią prawdy, tem większą powinien mieć wyrozumiałość i litość dla tych, co jej nie posiadają. I tylko namiętność ludzka, a nie religia katolicka, mogła czasem doprowadzić do narzucania przemocą prawdy. Ojciec św. stawia wyraźnie, za św. Augustynem, zasadę: »że nikt przeciwko swej woli nie powinien być zmuszanym do przyjęcia wiary katolickiej«. Więc i uznanie katoli-

[1] »A która religia prawdziwa, nie trudno to wiedzieć temu, co zastanowi się roztropnie i szczerze; bo wiele jasnych dowodów — jak spełnione proroctwa, liczne cuda, dziwnie szybkie, nawet pomimo trudności i wbrew nieprzyjaciołom, rozkrzewienie wiary, świadectwa męczenników i inne podobne dowody — pokazują, iż to jedynie prawdziwa religia, którą Jezus Chrystus sam ustanowił i Kościołowi swemu strzedz i rozszerzać polecił«.

cyzmu za religię państwa nie wiąże się, w myśl Kościoła, z prześladowaniem innych wyznań, ale z ich tolerancyą. Co więcej, postawiwszy absolutnie prawdziwą zasadę: że państwo powinno mieć państwową religię, i to nie inną, tylko katolicką, sam Ojciec św. naucza w końcu Encykliki, że w wielu okolicznościach, dla uniknienia większego zła, z legalnem spółuznaniem innych wyznań godzić się można [1].

W jakichże to okolicznościach? Oczywiście, kiedy wielka część poddanych nie chce przyjąć prawdziwej religii, zwierzchność nie może takowej narzucić, jako religię państwową; kiedy znów zwierzchność upośledza prawdziwą religię, poddani katolicy mogą i powinni się domagać równej wolności wyznań — nie jako zasady, jako stanu rzeczy absolutnie dobrego, ale jako *minus malum*, lub raczej jako części praw należących się prawdzie. Podobnie też, chociaż wolność druku, wolność nauczania i podobne wolności,

[1] »Jakkolwiek Kościół uważa za niedozwolone stawianie na równi z prawdziwą religią rozmaitych wyznań; przez to nie potępia jeszcze owych kierowników państw, którzy dla dopięcia wielkiego dobra, albo w celu przeszkodzenia większemu złemu pozwalają, by te wyznania swoje miejsce w państwie miały«.

w absolutnem i nieograniczonem znaczeniu, są fałszywemi i zgubnemi zasadami, jednak w państwie niechrześcijańskiem — jakich dziś wiele — gdzie ograniczenia rządowe, zamiast bronić prawdy i cnoty, obracałyby się tylko na korzyść fałszu, godzi się i często trzeba tych wolności się domagać. I niema w tem sprzeczności ze sobą ni dwulicowości: bo prawda, mająca najwyższe prawo, a krzywdę ponosząca, może śmiało powiedzieć: Dajcie mi choć tyle z moich praw, ile błędowi dajecie; nie uznajecie mię za prawdę — traktujcież mię przynajmniej według waszej zasady, na równi z innemi doktrynami i wyznaniami.

Wszelako, by dokładnie określić stosunek państwa do religii, trzeba jeszcze bliżej tej ostatniej się przypatrzyć. Religia katolicka nie jest tylko zbiorem nauk, wyznaniem — jak tyle innych wyznań — ale ukonstytuowana jest w organizm społeczny, który Kościołem katolickim nazywamy; stąd, stosunek państwa do religii przechodzi w stosunek państwa do Kościoła. Jest to postać religii w pewnem znaczeniu zewnętrzna, ale istotna i od samego wyznania absolutnie nierozdzielna. Ten sam, który religię nam podał,

Zbawiciel nasz Jezus Chrystus, nadał jej postać społeczności: bo ustanowił jedną hierarchiczną zwierzchność, z posłannictwem nauczania o prawdzie i sprawiedliwości wszystkich narodów, jednostek i państw, oraz z władzą stanowienia praw i rządzenia w sferze interesów religijnych; a wszystkich ludzi obowiązał do podlegania tej zwierzchności i przyjmowania jej nauk i duchownych rządów [1].

Z tej Boskiej, w ewangelii zakreślonej, kon-

[1] »Albowiem jednorodzony Syn Boży ustanowił na ziemi stowarzyszenie, które Kościołem się zowie, któremu poruczył poselstwo, po wszystkie wieki trwać mające, jakie i sam otrzymał od Ojca: *Jako mię posłał Ojciec, tak i ja was posyłam. Oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata.* Jak więc Jezus Chrystus przybył na ziemię, aby ludzie *żywot mieli i obfity mieli,* tak też i Kościół ma za zadanie i cel, zbawienie dusz wieczne. Dla tej przyczyny, z przyrodzenia swego jest takim, że obejmuje cały rodzaj ludzki i żadnemi granicami, ani miejsc, ani czasów, krępować się nie daje. *Opowiadajcie ewangelię wszemu stworzeniu.* Dla tej niezmiernej ilości ludzi Bóg sam naznaczył przewódców, którzyby władzę dzierżyli, i chciał, aby jeden był wszystkich głową, i największym i najpewniejszym nauczycielem prawdy, któremu klucze królestwa niebios powierzył: *Tobie dam klucze Królestwa niebieskiego — Paś baranki... paś owce. — Jam prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoja«.*

stytucyi Kościoła wynika najprzód, że cel jego nie jest wcale podporządkowany celowi państwa, ale jest wyższego rzędu i rodzaju — bo zbawienie wieczne, do którego Kościół prowadzi ludzkość, stoi ponad doczesnem szczęściem, do którego państwo zmierza. Nadto, że zwierzchnicza władza kościelna nie jest podrzędną i nie może być podległą władzy państwowej, ale jest z istoty swojej samoistną i najwyższą — bo zwierzchności tych społeczeństw są w takim do siebie stosunku, jak ich cele[1]. Wreszcie, że Kościół jest społecznością, wprawdzie innego rodzaju, niż państwo — bo z celem duchowym i nadprzyrodzonem pochodzeniem — ale tak samo jak państwo, społecznością całkowitą, samoistną, niezawisłą, według wyrazu szkoły: *societas perfecta.* Legiści jozefińcy i teologowie z szkoły Febroniusza uczyli, że K o ś c i ó ł j e s t w p a ń s t w i e *(Ecclesia in statu)*, podobnie jak gminy, cechy, towarzystwa handlowe i naukowe są w państwie, jako człony w całości i społeczności niecałkowite *(societates imperfectae)* w uspołecznieniu naj-

[1] »Jak cel, do którego dąży Kościół, o wiele jest wznioślejszy, tak też władza jego inne przewyższa, i nie może być poczytaną za niższą od władzy państwowej, ani w jakikolwiek sposób być od niej zawisłą«.

wyższem; i opierali to na wrzekomej zasadzie: że nie mogą być dwie najwyższe władze nad jednym materyałem społecznym. Otóż tę doktrynę zwalcza Ojciec św., przeciwstawiając jej zasadę absolutnej Kościoła niezawisłości i najwyższej zwierzchności w rzeczach do religii należących — zasadę w ewangelii najwyraźniej zawartą, czynami Kościoła od czasów katakumbowych aż do dni naszych zatwierdzaną, postępowaniem władzców i państw względem zwierzchności kościelnej odwiecznie uznawaną [1].

---

[1] Rzeczywiście dał Jezus Chrystus Apostołom swoim nieograniczony mandat w rzeczach świętych, nadając im już to władzę prawodawczą w ścisłem tego słowa znaczeniu, już to władze, które z pierwszej wypływają, sądzenia i karania: *Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody... nauczając je chować wszystko, com wam kolwiek przykazał.* A na innem miejscu: *A jeśliby ich nie usłuchał, powiedz Kościołowi.* I znów: *Abym surowiej nie postępował, według władzy, którą mi dał Pan na zbudowanie, a nie na zepsowanie.* Więc przewodniczyć ludziom do nieba, nie państwa, lecz Kościoła jest rzeczą; jemu dał Bóg prawo i obowiązek, żeby sądził i orzekał o tem, co należy do wiary, żeby nauczał wszystkie narody, żeby rozszerzał panowanie Chrystusowe jak najdalej, słowem, żeby wolno i swobodnie sprawował rzeczpospolitą chrześcijańską, według własnego rozumienia. — Nigdy też nie przestawał Kościół przypisywać sobie tej zupełnej i niezawisłej zwierzch-

Zatem nie jedna, ale »dwie są, mówi Papież, najwyższe władze, między któremi rozdzielił Bóg rządy ludzkości«. Ludzie, celem uchronienia się od tyranii, dzielą na różne sposoby zwierzchniczą władzę: innemu dają moc prawodawczą, innym sądowniczą i wykonawczą; Bóg zostawił te szczegóły *disputationibus eorum*, ale sam postanowił rozdział między władzą świecką a duchowną — główny kamień węgielny konstytucyi ludzkości, najistotniejszą warownię wolności i godności człowieka.

Jakiż więc ma być stosunek między temi

---

ności i wykonywać jej wobec całego świata, chociaż od dawna prześladuje ją pochlebiająca władzcom filozofia. Apostołowie pierwsi broniąc tej zwierzchności odpowiadali, że *więcej trzeba słuchać Boga niż ludzi*, kiedy książęta synagogi zabraniali im ewangelię rozsiewać. W miarę potrzeby dziełami swemi za tąże zwierzchnością obstawali święci Ojcowie Kościoła, a papieże nigdy nie zaniedbywali z nieugiętą wytrwałością bronić jej przeciw napastnikom. Owszem, sami monarchowie i rządzcy państw i słowem i czynem uznawali tę władzę, gdyż mieli zwyczaj odnosić się do Kościoła, jak do najwyższej władzy, zawierając z nią umowy, układając sprawy, śląc posłów i przyjmując ich nawzajem, i innymi wzajemnymi stosunkami. A zaprawdę trzeba przyznać, że nie bez szczególnego zrządzenia Boskiej Opatrzności, ta władza uzyskała też świeckie panowanie, jako najbezpieczniejszą swej wolności tarczę«.

dwiema zwierzchnościami? Czy walka? czy układ konkordatem zwany? — Właściwie, ani jedno, ani drugie. Walka między państwem i Kościołem tylko z ułomności ludzi wyniknąć może — jest chorobą w ciele ludzkości — konkordat jest lekarstwem na przypadek tej choroby, sztucznym środkiem do usunięcia anormalnych kolizyi; normalnym zaś stanem, zdrowiem społecznego organizmu jest naturalne zestrojenie, związek z natury rzeczy wynikający między kościelną a państwową społecznością.

Wszystko co Boże, jest harmonijne i porządne. Bóg, który nawet w przyrodzie, nierównie niższej od ludzkości sferze, wszystkie siły i żywioły tak harmonijnie skojarzył i stosownie do celu świata urządził, jakżeżby miał w społeczności ludzkiej istotną utworzyć sprzeczność? Musi więc być w myśli Bożej i leżeć w naturze rzeczy jakiś przyrodzony, harmonijny stosunek tych dwóch Bożych utworów: państwa i Kościoła. I w istocie, cele obu społeczności są centrami, z których, jak pięknie się wyraża Papież, zakreślają się właściwe sfery praw i działania obu władz; ci sami poddani należą do obu zwierzchności, te same nieraz przedmioty leżą w obu sferach — ale pod innym względem; tak

dalece, że w każdym przypadku, z natury rzeczy, z właściwych zadań Kościoła i państwa wypływa, co się należy jednemu, a co drugiemu, co trzeba oddać Bogu, a co Cezarowi; słowem, prawa obu władz są do siebie jak cele. Stąd wynika, że obie społeczności, Kościół i państwo, naturalnie spojone są harmonijnym związkiem — *ordinata colligatione* — podobnym do również naturalnego, harmonijnego i z ręki Bożej pochodzącego związku między ciałem i duszą [1].

---

[1] »Więc Bóg rozdzielił rządy nad rodem ludzkim pomiędzy dwie władze — duchowną i świecką; pierwszą przełożoną nad sprawami boskiemi, drugą nad ludzkiemi. Każda z nich jest w swoim obrębie najwyższa; każda ma pewne swoje granice, a to istotą rzeczy i właściwemi każdej przyczynami zakreślone; ma opisany sobie jakby obręb, w którym każda władza właściwą sobie działalność wykonywa. Ale ponieważ obie władze mają tychsamych poddanych, zdarzyć się może, że rzecz jedna i ta sama, chociaż w inny sposób i pod innym względem, podpada pod prawa i sąd obu władz razem. Dlatego musiała najwyższa Opatrzność Boska wyznaczyć właściwe i porządne postępowanie obu tych władz, które sama ustanowiła. Inaczej powstawałyby często powody do zgubnych sporów i wątpliwości... takie zaś przypuszczenie zupełnie się sprzeciwia mądrości i dobroci Boga, który nawet w materyalnych zjawiskach, choć te o wiele niższego są rzędu, pogodził siły i wzajemne działania w cudowną harmonię tak, że jedno nie przeszkadza dru-

Dopiero gdy ten ład się zamąca, gdy to zdrowie społecznego organizmu szwankuje, potrzebnym bywa i pożądanym lek konkordatów. W których to układach, mówi Ojciec św., Kościół po macierzyńsku postępuje, bo nie żąda niczego od państwa, czegoby i bez konkordatu nie miał prawa żądać, a ze swoich praw ustępuje zwykle państwu co tylko może — byleby zaciemnione granice obu władz jawnie zostały określone, a powody niesnasek i zguby dusz usunięte [1].

giemu, a wszystko stosownie służy do końca, do którego świat dąży. Więc między obydwiema władzami musi zachodzić związek wzajemny, który słusznie porównać można do połączenia, jakie jednoczy w człowieku duszę z ciałem. Jaki zaś jest ten związek, osądzić tego inaczej nie można, jak tylko przez zbadanie istoty obu władz, jakoteż doniosłości i zacności każdej z nich. Jedna przedewszystkiem zmierza do opatrzenia wygód doczesnego bytu, druga stara się o dobra niebieskie i wieczne. Więc cokolwiek w rzeczach ludzkich jest z jakiegobądź względu świętem, cokolwiek tyczy się zbawienia dusz, albo służby Bożej, czy to z istoty swojej, czy z przyczyny, do jakiej się odnoszą, to wszystko podpada władzy i sądowi Kościoła; a wszystko inne, co zawarte w obrębie spraw świeckich i politycznych, słusznie zależy od świeckiej zwierzchności; bo Jezus Chrystus rozkazał oddawać cesarzowi co cesarskiego, a co Boskiego Bogu«.

[1] »Zdarzają się zaś niekiedy czasy, gdy inny jeszcze sposób pogodzenia rzeczy daje bezpieczną swobodę, to

Tak omówiwszy prawidłowy stosunek między państwem a Kościołem, Leon XIII kreśli wspaniały obraz społeczeństwa żyjącego pod błogim wpływem »tej harmonii rzeczy Boskich i ludzkich«. Wszystko w takiem społeczeństwie żyje i rozwija się zdrowo i wzorowo — rodzina i praca, działalność władz i obowiązki poddanych względem zwierzchności — dla tej jednej, głębokiej i niezmiernie doniosłej przyczyny, że w takich stosunkach wszystkie czynniki dobra godzą się w sercu ludzkiem, potęgują się wzajemnie i do jednego zmierzają; religia i powinność obywatelska, bojaźń Boża i poszanowanie ustaw, sumienie i przymus, prawo i siła — i niema wówczas tej fatalnej rozterki, w której dusze tracą równowagę, Kościół traci środki zbawiania narodów, a państwo traci sankcyę sumienia i majestat Bożego zakonu.

Przechodząc następnie z teoryi do dziejów, Leon XIII kreśli wielkiemi pociągami, już epokę,

---

jest, gdy władzcy państw i Papież rzymski zawrą ugodę na jednakowe postanowienia o jakimś poszczególnym wypadku. W takich razach Kościół daje szczytne dowody macierzyńskiego swego usposobienia, gdyż nieraz do możliwie najdalszych kresów posuwa swoją wyrozumiałość i pobłażliwość«.

w której »filozofia ewangelii« okazała swą dzielność, z barbarzyńskiego materyału wytwarzając chlubę historyi, »rzeczpospolitą chrześcijańską« — już peryod rozstroju i upadku, poczynający się od buntu religijnego, reformacyi, a dochodzący do swego zenitu w rewolucyi francuskiej. Tu idea uspołecznienia bez Boga formułuje się w doktrynę, zwaną »nowem prawem«, »zasadami r. 1789«. Papież wykłada ją, w przeciwstawieniu do prawdziwej, dopiero rozwiniętej nauki, i jeden z niej płat po drugim odrzuca i rozgramia:

Zasada, że absolutny początek władzy jest w ludzie, nie w Bogu, jest nieracyonalna i dla społecznego porządku zgubna [1].

[1] »Samo wrodzone światło rozumu przekonuje, że takie zasady o rządzeniu państwami dalekie są od prawdy. Bo gdziekolwiek jakabądź istnieje władza, świadczy o tem natura, że pochodzi z Boga, jako z najwyższego źródła. Władza zaś ludowa, która, jak mówią, z pominięciem Boga spoczywa z przyrodzenia w mnóstwie, choć doskonale nadaje się do tego, aby schlebiać rozmaitym żądzom, jednak ani się nie opiera na żadnej rozsądnej podstawie, ani nie zdoła utrzymać bezpieczeństwa powszechnego i trwałego porządku. Zaiste, przez tę naukę rzeczy doszły do tego, że już niejeden zawarł w dziełach o prawie, zdanie o godziwości podnoszenia rokoszów. Przyjęto bowiem zdanie, że władzcy niczem nie są wię-

Zasada równości wyznań jest ateizmem [1].

Zasada nieograniczonej wolności słowa i druku jest niemoralną [2].

---

cej, jak wybrańcami ludu, co wykonywać mają jego wolę; stąd wynika, że wszystko się musi zmieniać razem z zachciankami ludu, i zawsze musi grozić pewna obawa zawichrzeń«.

[1] »Utrzymywać zaś o religii, że niema istotnej różnicy pomiędzy rozmaitemi i sprzecznemi między sobą wyznaniami, wychodzi na to samo, co nie chcieć zgoła żadnej przyjąć wiary, ani w sercu, ani w życiu. To zaś w rzeczy samej nie różni się rzeczą od ateizmu, choć różni się w słowach. Bo kto jest przekonany, że Bóg istnieje, ten, jeżeli nie chce sam sobie zaprzeczyć i popaść w niedorzeczność, koniecznie rozumie, że nie mogą być równo uzasadnione, równo dobre, równo Bogu miłe wszystkie w używaniu będące sposoby czci Boskiej, kiedy tyle zachodzi między nimi różnic i w najważniejszych kwestyach sprzeczności«.

[2] Tak więc ona wolność zdania i wolność mowy i prasy nieograniczona, nie jest żadnem istotnem dobrodziejstwem, z któregoby społeczeństwo ludzkie słusznie mogło się cieszyć, lecz źródłem i początkiem wiela złego. — Wolność, jako przymiot doskonalący człowieka, powinna odnosić się do tego, co prawda, co dobre; prawda zaś i dobro nie zmienia się według widzimisię człowieka, ale zostaje zawsze tem samem, nieodmiennem, jak nieodmienna jest istota rzeczy. Jeżeli rozum zgadza się na błędne poglądy, jeżeli wola obiera i skłania się do tego, co złe, to obie tem nie doskonalą się, ale tracą swoją przyrodzoną godność i psują się. Więc cokolwiek sprzeciwia się cnocie i prawdzie, tego nie godzi się wyjawiać

Zasada wykluczenia Kościoła od wychowania, od prawodawstwa, od wpływu na rodzinę, jest wielkim i zgubnym błędem [1].

Moralność cywilna, czyli od religii oderwana, jest niemożliwą [2].

Poddanie Kościoła państwu, jest źródłem waśni wszelkich i nieszczęść dla społeczeństwa [3].

---

i oczom ludzkim przedstawiać, a tem mniej otaczać względami i powagą prawa. Tylko cnotliwie spędzone życie jest drogą do nieba, do którego wszyscy dążymy, i dlatego państwo odstępuje od zasad i przepisów prawa przyrodzonego, ilekroć zezwala na tak wyuzdaną swobodę zdań i czynów niemoralnych, iż można bezkarnie dusze od prawdy, serca od cnoty odwodzić«.

[1] »Kościół zaś od Boga samego ustanowiony wykluczać od swobody życia, od praw, od wychowania młodzieży, od wpływu na rodzinę, jest błędem wielkim i zgubnym. Nie może bowiem pomyślnym cieszyć się stanem państwo pozbawione religii«.

[2] »Już może więcej niżby potrzeba przekonano się, co to jest i dokąd zmierza owa cywilna czyli sekularyzowana filozofia życia i obyczajów. Mistrzem prawdziwym cnoty i stróżem obyczajów jest Kościół Chrystusowy; on to broni onych nietykalnych zasad, z jakich wypływają obowiązki, a przedstawiając pobudki najskuteczniejsze do uczciwego prowadzenia życia, każe nie tylko unikać czynów złych, ale także na wodzy trzymać wszelkie poruszenia ducha rozumowi przeciwne, nawet do czynu nie dochodzące«.

[3] »Chcieć zaś, aby Kościół w wykonaniu swych powinności władzy świeckiej był podległym, wielką jest

Z drugiej strony wypowiada Papież, czego w postępie i zdobyczach naszego wieku Kościół nie potępia:

Nie gani Kościół żadnej z rozmaitych form rządu — od monarchii aż do demokratycznej rzeczypospolitej — byleby społeczeństwo uszczęśliwiały [1].

Nie potępia bynajmniej Kościół udziału ludu w prawodawstwie [2].

Nie gani nawet, jak się powiedziało, legalnego uznania innych wyznań, gdzie prawdziwa

---

krzywdą i nieroztropnością. Takiem postępowaniem narusza się porządek, bo przenoszą się rzeczy przyrodzone nad nadprzyrodzone, niszczy się, albo co najmniej umniejsza obfitość dobra, jakąby Kościół nie będąc krępowanym, opatrywał wspólne potrzeby, a nadto najpewniejsza ściele się droga do waśni i sporów, które ile szkody przyniosły obu społecznościom, aż nadto często okazało doświadczenie«.

[1] »Te wszakże nauki i postanowienia, byle je zdrowo rozumieć, nie ganią żadnej z rozmaitych form rządu; boć te nic nie mają w sobie nauce katolickiej przeciwnego, ale owszem roztropnie zastosowane, mogą państwo w kwitnącym i pomyślnym zachować stanie«.

[2] »Owszem, i tego się nie potępia, że lud mniej lub więcej uczestniczy w sprawowaniu rządu; bo to w pewnych okolicznościach i warunkach może być nie tylko korzyścią, ale nawet i obowiązkiem obywateli«.

religia nie może być bez przymusu powszechnie zaprowadzoną [1].

Nie gani, owszem pochwala i całem sercem popiera ustawy i ubezpieczenia przeciw samowoli władzców i przeciwko wkraczaniu rządu w sferę gminy, rodziny i osobistych praw człowieka [2].

Nie lęka się Kościół postępu nauki, owszem wita go z radością i niechybnie po nim oczekuje nowych zatwierdzeń dla Bożej prawdy, której jest piastunem [3].

---

[1] Obacz przypisek (1) na str. 227.

[2] »Rzeczywiście też, cokolwiek jest szczególnie pożytecznego dla dobra pospolitego, cokolwiek dla ukrócenia samowoli książąt niedbałych o dobro swych ludów, mądrze postanowiono, co zabrania najwyższej władzy natrętnego wtrącania się w sprawy miejskie i rodzinne, co zdoła zachować godność i osobiste prawa człowieka i słuszny podział praw i obowiązków pomiędzy obywatelami — to wszystko, jak świadczą wieki ubiegłe, Kościół katolicki albo wynalazł, albo popierał, albo wytrwale bronił«.

[3] »Ponieważ, cokolwiek jest prawdą, to od Boga musi pochodzić, więc wszelką zdobycz badań ludzkich zgodną z prawdą, Kościół uznaje za ślad Bożej mądrości. A że niema nic w zakresie prawdy przyrodzonej, coby ujmowało wierze w objawienie, niejedno zaś ją popiera, wszelkie zaś odkrycie prawdy zachęcić może do poznania lub uwielbiania Boga, przeto cokolwiek do rozszerzenia za-

Chętnie patrzy Kościół na rozwój nauk, sztuki, przemysłu i na wszelkie postępy, nawet w sferze materyalnego dobrobytu — przestrzegając tylko, że cel człowieka w wyższych leży sferach [1].

Kończy Ojciec św. najwspanialszem orzeczeniem prawdziwej wolności, którą Kościół uznaje, i którą wedle możności ludy obdarza: wolności w życiu wewnętrznem, wypierającej niewolę błędu i tyranię namiętności — wolności w życiu cywilnem, dającej obywatelom najszerszą swobodę działania w sferze dobra — wolności w życiu narodowem, uchylającej obce jarzmo [2].

---

kresu wiedzy przyczynić się może, temu zawsze sprzyja Kościół św. i podobnie, jak inne nauki, tak i te, które za cel mają wytłumaczenie przyrody, pielęgnować będzie i popierać«.

[1] »W naukach tedy, kiedy umysł coś nowego wynajdzie, Kościół się nie sprzeciwia i nie zabrania szukania nowych sposobów dla zabezpieczania wygód i przyjemności życia; owszem jako wróg gnuśności pragnie, by ludzkie umysły ćwiczeniem i wyrabianiem się, jak najobfitsze przynosiły owoce; dodaje on zachęty wszelkiego rodzaju sztukom i dziełom — a kierując wszelkie tego rodzaju usiłowania ku temu, co uczciwe i zbawienne — stara się tylko wpływem swoim przeszkodzić, by przemyślność człowieka nie odwodziła go od Boga i dóbr wiecznych«.

[2] »Prawdziwą i pożądania godną jest taka wolność,

Taka jest w swym ostatnim wyrazie nauka Kościoła o państwie. Jakież są wobec niej obowiązki katolików?

Obowiązki te — naucza Papież — dotyczą najprzód przekonania. W tym wieku zamąconych pojęć i doktryn, gdzie co chwilę błąd najzgubniejszy graniczy z prawdą, katolicy powinni pilniej i wierniej niż kiedykolwiek stać u stóp ambony Piotrowej, znać jej naukę, brać ją za kierownicę swych umysłów i, mianowicie względem tych nowożytnych zdobyczy, które już tylu katolików nieszczęśliwie uwiodły, a tak przewrotnemi okazały się w skutkach, trzymać się niewzruszenie wszystkich jej orzeczeń.

Są także obowiązki czynu, dotyczące publicznego i prywatnego życia. Tu stawia nam Papież przed oczyma bohaterskie postacie starych chrześcijan, którzy wśród cięższych od dzisiej-

---

co w stosunkach prywatnych broni człowieka od służenia błędom i namiętnościom, tym naszym tyranom najgorszym, w życiu zaś publicznem obywatelom mądrze przewodniczy i daje szeroką możność w nabywaniu wszelkiej pomyślności, a zarazem broni państwa od obcej przemocy. Taką więc wolność, godną człowieka, Kościół przedewszystkiem pochwala i nigdy nie ustawał w staraniach i zabiegach, aby ją narodom trwale zabezpieczyć i zachować«.

szej walki zapasów, pośród przegniłej cywilizacyi pogańskiej Romy, świecili życiem bez skazy, tworzyli wzorowe rodziny, i państwu, które ich prześladowało, po obywatelsku służyli. Tym przykładem wzywa Ojciec św. katolików, żeby znowu wśród chylącego się ku pogaństwu społeczeństwa, jaśnieli wzorem nieskalanego życia — bo świat nie wierzy nauce, której czyny kłamią — żeby po katolicku rządzili swymi domami i o wychowaniu dziatek w miłości wiary i Kościoła dbali — żeby wkońcu wedle możności brali udział w życiu publicznem i, chociaż organizm społeczny zakażony jest fałszywemi zasadami, żeby się starali osobistym udziałem wlać we wszystkie jego żyły choć trochę zdrowej krwi: sumienności, prawych zasad, chrześcijańskiego poświęcenia.

Trudno w jedną wiązkę ścisnąć te wszystkie przestrogi, wskazówki, rozstrzygnienia, dotyczące publicznego życia, które Ojciec św. z niezrównaną wymową i siłą na jednej karcie streścił. Miłość synowska Kościoła w duszy, na ustach i w czynie życia publicznego — zgoda serc i umysłów, z uległością dla Pasterzy — strzeżenie się doktryn cuchnących naturalizmem — w dziennikach mianowicie uchylenie stronniczych waśni i podejrzliwości, a łączność w obronie praw Bożych i naj-

wyższych społeczeństwa interesów — oto są główne środki, jakimi katolicy najlepiej się przysłużą dwom społecznościom, których są członkami: Kościołowi, pomagając mu do krzewienia Bożej prawdy, i państwu, zwalczając błędy i namiętności, bytowi jego grożące.

Taki jest całokształt tej Encykliki *De civitatum constitutione christiana,* która jest i pozostanie jednym z największych pomników XIX wieku, jasnem, całkowitem i z najwyżej upoważnionego źródła pochodzącem orzeczeniem chrześcijańskiego prawa publicznego. Następujące pokolenie synów Kościoła mniejsze będzie miało pole do dyskutowania, niż miało przeszłe, ale jaśniejszą drogę do czynu. Encyklika Leona jest pomyślniejszą jutrzenką dla XX wieku, niż był Kontrakt Społeczny Rouss'a dla XIX-go.

II.

W STO LAT PO ZAPROWADZENIU LIBERALIZMU W ŚWIECIE [1].

W chwili, kiedy to piszę, buduje się nad prawem wybrzeżem Sekwany, naprzeciwko sławnego z poprzedniej wystawy pałacu Trocadero, wieża żelazna, która dosięga już wysokości 200 metrów, t. j. o wiele wyżej, niż wszystkie dotychczas istniejące budowle ludzkie, piramidy egipskie, wieże katedry kolońskiej i strasburskiej. A ma jeszcze o 100 metrów wyżej w niebo wystrzelić, co wyniesie więcej niż dwie wieże św. Szczepana, jedna na drugiej postawione.

Dziwna architektura tej wieży: cztery olbrzymie pręty wyrastające z ziemi w kwadrat, o sto

[1] Pisane w r. 1889, pod tyt.: *Wieża Eiffela i rok 89-ty.*

metrów jeden od drugiego, wklęsłe ku środkowi i doganiające się w przestworzu, w wysokości 300 metrów. U góry czapka frygijska. Cały korpus tej budowli jest klatką z krzyżujących się sztab żelaznych. Tylko u spodu olbrzymie łuki otwarte między czterema nogami, pomnażają jeszcze wrażenie cudaczności i dysharmonii tej bezprzykładnej konstrukcyi, i nadają jej postać rozkraczoną, ciężką w dole, a jednak nie zrosłą z gruntem, nie osadzoną silnie, jak prawa budowla, na ziemi. Wygląda to niby latarnia olbrzymia, postawiona jak mebel na powierzchni.

Widocznie wszelkie względy estetyki i sztuki architekturalnej, zostały przy budowie tej wieży świadomie czy nieświadomie, uchylone, poświęcone dla względów i wymagań praktycznych. Nikt nie żąda od tego, co buduje komin fabryczny, żeby się oglądał na estetykę. Ale jakiż to był cel praktyczny, który osiągnąć chciano tą budowlą? Kiedy inżynier Eiffel wyrabiał u rządu koncesyę na to przedsiębiorstwo, mówiono o rozmaitych praktycznych celach. Mówiono o obserwacyach astronomicznych w czystszem przestworzu. Lecz astronomowie musieli się między sobą uśmiać z tego projektu. Dziś, kiedy i granitowe wieże są zanadto chwiejne dla większych

teleskopów, jakżesz myśleć o umieszczeniu lunety na żelaznem rusztowaniu, które jak żerdź w powietrze wystrzela i wiecznie chwiać się musi? Mówiono następnie o oświetleniu Paryża elektrycznem słońcem; ale wnet zwrócono uwagę, że to miejsce na taki cel bardzo niestosowne, bo nie w środku, ale zachodnim krańcu miasta. A nadto, we wszystkich dalszych od wieży dzielnicach, domy zasłaniałyby to słońce ulicom tak, że oświetlone byłyby dachy, a ulice wydawałyby się przez kontrast jeszcze ciemniejsze. Ażeby temu zaradzić, myślał nawet Eiffel o osadzeniu na dachach olbrzymich parabolicznych luster, któreby światło sztucznego słońca zwracały ulicom. Ale któż nie widzi, jakie to łamane sztuki i jakie olbrzymie koszta, dla oświetlenia, które w najlepszym razie nie wyrówna zwykłemu gazowemu? Poruszono wkońcu myśl, że taka wieża służyć może do obserwacyi strategicznych w razie oblężenia Paryża. Ale w takim razie kilka pocisków Krupa obaliłoby w mgnieniu oka tę kolosalną robotę. Balon uwięziony (o jaki w Paryżu zawsze łatwo) daleko korzystniejszym jest do takich obserwacyi, niż najwyższa wieża. Wreszcie wieża o połowę mniejsza, postawiona na wzgórzu Montmartre, które już ma półtorasta metrów, byłaby

odpowiedniejszą do wszystkich pomienionych praktycznych celów, niż ta, która się obecnie buduje. Ze wszystkiego widać, że wrzekome praktyczne korzyści, o jakich się mówi, są tylko przyczepkami, ale nie celem, dla którego się tak wielkie dzieło z tak niesłychanym nakładem podejmuje.

Spotykamy się już więc z zagadką; każda budowla ludzka ma cel praktyczny i zarazem cel estetyczny, albo przynajmniej jedno z dwojga; a tu ani jednego, ani drugiego nie znajdujemy. Faraonowie budowali kolosalne piramidy — ale mieli cel, który w zupełności osiągnęli, t. j. zapewnić swym grobom nietykalność na tysiące lat. Michał Anioł chciał Panteon w powietrzu postawić — i stworzył arcydzieło. Swieżo Belgowie chcieli zaimponować światu ogromem budowli — ale zbudowali przynajmniej pałac sprawiedliwości i oglądali się jako tako na architekturę. Ani Amerykanie, którzy mają jednak upodobanie w kolosalności, ani Anglicy, którzy niekiedy dla samej oryginalności coś robią, nic równego nie pomyśleli... Skądże Francuzi, którzy przecież i pod względem praktycznym nikomu nie ustępują, i pod względem estetycznym delikatniejsze mają wymagania, wpadli na ten pomysł — arcyniepraktyczny i arcynieestetyczny?

Klucza zagadki szukać trzeba w warunkach chwili. Wystawa tegoroczna ma być tryumfalnym obchodem Wielkiej Rewolucyi z 1789 r. — a wieża żelazna trzystumetrowa wydała się pomnikiem godnym tego wielkiego dziejowego wypadku. Sam p. Eiffel i fabrykanci żelaza mogli w tym projekcie widzieć osobisty interes — społeczeństwo francuskie widziało, odczuło w nim odpowiedni pomnik Wielkiej Rewolucyi — i dlatego (po wielkiej części) przyjęto go z aplauzem i rząd podał mu rękę. — I w rzeczy samej, jest tu pewna odpowiedniość: duch Wielkiej Rewolucyi i tej całej cywilizacyi nowego kroju która z niej wyszła, wyraża się poniekąd (może głębiej, niż na pierwszy rzut oka przypuścić można) w wieży Eiffela.

Ludzkość, która wykłuła się z zasad 89-go roku i wypadków następnych, rzuciła się z bezprzykładnym zapałem ku opanowaniu przyrody. Nauka, która już w XVII stuleciu, dzięki kilku geniuszom, zdobyła główne klucze do znajomości świata, doszła była z końcem XVIII wieku do tego punktu dojrzałości, że umożliwiała zastosowania praktyczne na szersze rozmiary. Był to fakt spółczesny, lecz niezależny od rewolucyi.

Ale gdy równocześnie rewolucya w imię wolności zdruzgotała dawną organizacyę pracy w cechach, rzucając nagle przemysłowców w opały konkurencyi, wytworzył się stąd niewidziany jeszcze na świecie pęd produkcyi i przemysłu. Nauka stworzyła maszynę, przemysł ją ożywił, zwiększył do rozmiarów fabryki, zrobił z niej potęgę społeczną; ona znów przemysł spotęgowała, produkcyę dziesięć razy, sto razy pomnożyła; rozpowszechniła między ludźmi dobrobyt, wymiany myśli i płodów niesłychanie ułatwiła, zniosła poniekąd naturalne granice ludów, morza i góry, i najdalsze części świata zbliżyła, z głębi ziemi i oceanu ukryte i dotąd nieprzystępne wydobyła skarby. Wszystkie siły natury przyszły po kolei wprzągnąć się w maszynę: i wiatry i rzeki i para i elektryczność... Na zaklęcie geniuszu ludzkiego, duch natury, który się tyle wieków taił, zjawił się i oddał się w służbę człowieka, jak bies przez czarnoksiężnika okiełznany.

Le Play nazywa nasze czasy »wiekiem węgla«. Może jeszcze słuszniej nazwaćby je wypadało »wiekiem żelaza«, »wiekiem maszyny«; bo że węgiel służy w maszynie, to rzecz podrzędna i może przejściowa; ale to właściwie charakteryzuje nasz czas, że wszystko robimy maszyną:

maszyną fabrykujemy to wszystko, co się dawniej ręcznie przy domowem ognisku robiło, maszyną kujemy żelazo i przędziemy nici, maszyną orzemy ziemię i siejemy i zbieramy, maszyną jeździmy po lądach i po morzach, maszyną wrzynamy się w głębie ziemi, prujemy w niej drogi, lub wydobywamy cenne substancye... Motorem całej cywilizacyi naszej są żelazne walce i szyny — więc pomnik tej cywilizacyi musi być żelazny! — I słuszną jest rzeczą, żeby się składał z krzyżujących się szyn — jak budujemy fabryki i kolejowe mosty — bo tak lepiej wyraża potęgę, co naturę pokonała, t. j. maszynę. Ale nadewszystko ten pomnik musi być wysoką wieżą, musi się wzbijać dumnie ku niebu i panować nad ziemią: bo uświetnia i wynosi pod niebo wielki tryumf człowieka nad przyrodą — tryumf, o jakim przeszłe pokolenia nie śniły... Późniejsze pokolenia tej wieży zapewnie oglądać nie będą, już dziś ona pod stopami robotników się chwieje. Lecz my się o przyszłość nie troszczymy, jak się troszczyli Egipcyanie; my wiemy dobrze, że przyszłe pokolenia prześcignną nas prędko w tym kierunku postępu, z którego dziś tryumfujemy. Ale naszym czasom, sobie samym chcemy oddać hołd i świadectwo o swojej wielkości. Gdyby jakiś

geniusz z innej planety zstąpił na *Champ de Mars* i zobaczył tę żelazną wieżę, wyczytaćby w niej mógł i wielkość i charakter dzisiejszej cywilizacyi mieszkańców ziemi.

Istotnie, ta cywilizacya ma swoją wielkość, nakazującą podziwienie. Ale ma także swoje ciemne i groźne strony. Cywilizacya, która właściwie jest wydoskonaleniem i kwiatem ludzkości, powinna w pierwszym rzędzie rozwijać i doskonalić wyższą i naczelną część natury człowieka; a tą jest niewątpliwie jego strona duchowa i moralna. Cywilizacya, która jest pochodem ku uszczęśliwieniu ludzkości, powinna ją zbliżać do absolutnego szczęścia i celu człowieka. Otóż faktem jest niezaprzeczalnym, że cały ten ruch nowej oświaty, cały ten olbrzymi wysiłek ducha ludzkiego, który się datuje od zasad 89-go r., a rozgałęzia się następnie w prawie publicznem kontraktem socyalnym, w polityce parlamentaryzmem, w filozofii absolutnym racyonalizmem, w ekonomii teoryą manczesterską, w przemyśle maszyną i fabryką — faktem jest, mówię, że ten cały wysiłek ludzkości w XIX wieku obrócił się od samego początku przeciwko Bogu, Stwórcy i celowi człowieka.

Hasłem tej ludzkości było: *Non serviam!* nie chcemy, żeby Bóg panował nad nami! miasto praw Boga, które dotąd głoszono, ogłaszamy »prawa człowieka«; zamiast władzy zstępującej z góry, stwarzamy władzę wziętą z dołu, przez ugodę obywateli; zamiast wiary, ogłaszamy wszechpotęgę rozumu i bóstwo rozumu na ołtarzu stawiamy, nie chcemy nieba, które nam dawny Bóg obiecywał, ale sami sobie niebo zrobimy na ziemi: postęp naszego przemysłu wszystkich ludzi obdarzy dostatkiem i zbytkiem; postęp naszej oświaty wszystkich ludzi wykształci na półbogów; wolność zupełna handlu i przemysłu wszystkie kraje zarówno bogactwy obdzieli; wolność słowa i druku obronę i zwycięstwo użyczy prawdzie; zniesienie granic, chyżość komunikacyi zbrata wszystkie ludy; zapanuje na kuli ziemskiej powszechna miłość, dobrobyt, szczęście — to jest nasze niebo! — Takie dytyramby o niebie na ziemi odzywały się już z ust Jakobinów i z mownic świeżą krwią zbryzganych; a któż nie wie, jak uroczo śnili o nich Fourrieryści i Saint-Simoniści? i mimo następnych zawodów, do dziś dnia czciciele Wielkiej Rewolucyi uporczywie tę piosnkę o swoim raju nucą.

Otóż ta właśnie była myśl starych budowników wieży Babel. Księga Rodzaju, opowiadając to zdarzenie, dwa cele owej wieży wymienia: ludzie ówcześni, już rozmnożeni po potopie i rozwielmożnieni, chcieli dosięgnąć nieba: *faciamus nobis civitatem et turrem, cujus culmen pertingat ad coelum*[1] — zamach, którego echo odezwało się w klasycznym mycie gigantów zdobywających Olimp, i piętrzących w tym celu góry na górach, Pelion na Ossie. Daleko wierniej atoli powtórzył się ten zamach w niniejszem usiłowaniu naszego wieku, żeby ściągnąć niebo z poza świata na ziemię, ze sfery wiary i drugiego życia, do sfery namacalnej teraźniejszości. Drugi cel budowników wieży Babel był: postawić godny siebie pomnik, któryby wyniósł ich chwałę pod niebiosa, zanim się rozprószą po ziemi; bo już wówczas ludzkość czuła w sobie tę siłę ekspanzywną, która ją parła do opanowania kuli ziemskiej: *et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras.* To drugie zdanie pokazuje, że pierwsze niema być wzięte w znaczeniu literalnem, jakoby ówcześni ludzie myśleli materyalnie nieba dosięgnąć za-

[1] Genes. XI.

pomocą swej wieży; ale było to tylko powiedzenie emfatyczne, wyzywające — a wieża niebotyczna miała być symbolem tego wyzwania rzuconego niebu, i pomnikiem potęgi ludzkości idącej opanować świat.

Pod każdym więc względem jest podobieństwo między myślą ówczesnych ludzi a myślą naszego wieku, między wieżą Babel a wieżą Eiffela. I, fakt uderzający, jak tylko projekt tej budowli zaświtał w Paryżu, zaraz jakby instynktowo prasa, zarówno wolnomyślna jak katolicka, zaczęła ją powszechnie nazywać, bądź żartem, bądź seryo »wieżą Babel« [1].

Otóż ten bunt nowoczesnej cywilizacyi przeciw niebu musiał się, siłą rzeczy, pomścić — bo każde dążenie odwodzące jakąś istotę od prawdziwego jej celu, jest dążeniem przeciwko naturze. Duch przyrody, zaklęty, jak powiedziałem, potęgą geniuszu ludzkiego, stawił się na jego usługi; ale, strasznym odwetem losu, trapi i gnębi człowieka więcej niż mu służy. Goethe, w swej balladzie *der Zauberlehrling,* przedstawia młodego ucznia czarnoksiężnika, który w nieobe-

[1] *Figaro* np. 7 stycznia 1888 pisał art. p. t.: *Le rétablissement de la tour de Babel.*

cności mistrza zaklina demona i każe mu przynieść sobie wody do łaźni. Czart znosi konew po konwi, napełnia wannę, napełnia izbę — młodzieniec woła: stój! dosyć! — nieszczęśliwy nie znał czarnoksięskiego słowa do odklęcia ducha. Demon znosi ciągle konew po konwi — i już go miał żywcem zalać, gdy w ostatniej chwili okazuje się mistrz. Taka jest historya dzisiejszego panowania człowieka nad naturą. Duch natury wcielił się na zaklęcie człowieka w maszynę, przybrał sto ramion stalowych, któremi poruszają wszystkie siły przyrody, ażeby wyręczać człowieka w pracy. Ale niebawem, zamiast mu pomagać, maszyna w tej nierównej spółce zmusza człowieka, żeby on się do niej stosował, zaprzęga go do pracy cięższej niż przedtem; ona nim włada, ona go tyranizuje. Maszyna nie zna rodziny — i ludzie muszą łamać domowe warsztaty, przy których wśród rodziny na chleb zarabiali, muszą porzucać żony i dzieci, dla usługi maszyny. Maszyna nie zna Boga — i ludzie muszą o Bogu zapominać, muszą dzień Pański i nabożeństwo i słowo Boże i Boży spoczynek poświęcać, dla obsługi maszyny. Maszyna ma żelazne muszkuły, spoczynku nie potrzebuje — i ludzie muszą dniem i nocą przy niej nieprze-

rwanie pracować, muszą wytężać swe siły nad miarę, ukrócać życie, by dotrzymać kroku żelaznemu olbrzymowi. I nie przestając na tem, maszyna i kobiety i dzieci groźbą głodu ściąga, i te wątłe istoty między swe koła i szyny sprzęga. Słowem, maszyna w tej spółce pracy z człowiekiem, będąc mocniejszą, gniecie człowieka w swem żelaznem objęciu, i jego samego w maszynę przerabia.

Doprawdy, czemże jest fabryka nowożytna, jeźli nie wielką maszyną, która prócz żelaznych kół i walców, zawiera kilkaset ludzkich ramion i kilka mózgów, wszystko razem w jeden mechanizm ujęte? — Maszyna karmi wprawdzie te ramiona, których używa, ale tak, jak opala swe piece i smaruje swe gwinty: aby tylko dalej pracowały. »Żelazne prawo« ekonomiczne, nie pozwala tej płacy wznieść się wyżej, niż wystarcza na opędzenie koniecznych potrzeb życia. Maszyna więc nie daje istotnie zarobku, tylko życie swych narzędzi utrzymuje na swoje usługi. A choć niekiedy płaca, jaką do ręki kładzie, jest względnie wysoką, to nie polepsza ich doli. Maszyna tak wyczerpuje siły współpracującego człowieka, tak rozpala jego krew swoim ogniem, tak go przytem pozbawia wszelkiej wyższej myśli

religijnej i moralnej przez odebranie mu niedzieli i kościoła i życia rodzinnego, że nieszczęsny robotnik staje się niemal fatalnie ofiarą zwierzęcych namiętności: co zarabia codziennym znojem, to przetraca w wieczornej orgii — aż do wyniszczenia zdrowia — i śmierci głodowej żony i dzieci.

Gdy razu jednego zwiedzałem taką fabrykę, wielką walcownię żelaza w Belgii, przesuwałem się ostrożnie wśród tej ogromnej, ciemnawej przestrzeni; huk olbrzymich młotów, warczenie kół, gwizd osi i rzemieni zagłuszał, dym gryzł oczy, a upał nieznośny pot wyciskał. Tu i owdzie otwory wielkich pieców, jak paszcze smoków, świeciły rudym blaskiem stopionego kruszca. W jednem miejscu olbrzymi młot, podnoszony siłą pary, spadał z wysokości kilku metrów na bryłę żarzącego się żelaza i bryzgał na wszystkie strony deszczem iskier i żaru. A pośród tego piekła, zgraja istnych demonów, czarnych od węgla, nagich, tylko fartuszkiem skórzanym przepasanych, uwijała się na wszystkie strony. Jedni widłami obracali ognistą bryłę, którą młot otłukiwał; drudzy podobne bryły wydobywali z pieców, lub pędem wlekli po podłodze i wciskali między walce; a wszyscy jak w szale bie-

gali, bo im żar zewsząd buchający chodzić nie pozwalał. Gdym się do jednego z nich zbliżył z wyrazem politowania, on z gorzkim uśmiechem: Księże, zapytał, czy będzie goręcej w piekle? — Czyż nie pragnął z całej duszy ten biedny niewolnik maszyny, odkląć tego ducha, który go trapił? — Ale nie umiał, nie mógł — i odwróciwszy się odemnie, rzucił się znowu między koła i ognie.

Czy chociaż ci przynajmniej, co są poza obsługą maszyny, a używają jej płodów, błogosławią jej dobroczynność? Ci cieszą się zwykle, że tanio jej wyroby nabywają, ale postrzegają po chwili, że te wyroby maszynowe są wogóle złe i nietrwałe, że kupiwszy je tanio, trzeba je drugi i trzeci i dziesiąty raz kupować. *C'est le bon marché qui ruine.* Ci sami ludzie, co się cieszą taniością wyrobu jednej maszyny, lamentują znowu, że im druga maszyna chleb odbiera, fabrykując zbyt tanio to, z czegoby oni zarobek mieć mogli. Więc co jedną ręką maszyna daje, to drugą odbiera. Wreszcie maszyna, choć niesłychanie mnoży produkcyę, mało stosunkowo przyczynia tych substancyi, które zaspokajają pierwsze potrzeby człowieka, a nierównie więcej rozmnaża towar taniego zbytku, który sztu-

czne wywołuje potrzeby i wymagania. Stąd w naszym wieku, pod wpływem produkcyi fabrycznej, stosunek cen zmienił się w proporcyi, która zadziwia historyków i ekonomistów: rzeczy należące do potrzeb, chleb, mięso, znacznie stosunkowo podrożały, a rzeczy należące do zbytku, ozdobne ubiory i sprzęty, niezmiernie staniały. Tymczasem większość ludzkości, jak wiadomo ani pierwszych potrzeb należycie zaspokoić nie może, a pod wpływem tego odwróconego stosunku, jeszcze więcej sobie z takowych ujmuje, aby potrzebom sztucznie wywołanym zadośćuczynić. Tani a okazały blichtr, jaki maszyna swym wyrobom nadawać umie, przynęca masy, jak wszystko co świeci, narzuca się modzie, wyrabia nawet u ubogich jakieś wymogi pseudo-luksusowe; uciechy jednak estetycznej istotnie nie daje, właśnie dlatego, że jest blichtrem, kopią bez wartości, nacechowaną piętnem bezdusznej maszyny.

Jedna jest klasa ludzi, którzy czysto i bezwarunkowo ze zwrotu świata ku maszynom i fabrykom korzystają: t. j. klasa tych, co najdalej od maszyny stoją, ale trzymają maszynę w swojej mocy i na swoich usługach, zapomocą wielkiego kapitału. Tym maszyna służy i tych ma-

szyna stworzyła: maszyna albowiem, koncentrując produkcyę wprzódy rozprószoną, tem samem ściele drogę do skoncentrowania kapitałów. I dlatego, w ślad za tem wybujaniem maszyny, rozmnożyły się w naszym wieku te niesłychane fortuny, rosnące w biegu jak lawiny, a przewyższające dochodami wielkie państwa starożytności.

Ale wrzekome szczęście tej garstki wybrańców, ich błogosławieństwa dla maszyny, nie okupują łez i przekleństw owych milionów, których maszyna w żelaznym uścisku gniecie, albo chleba pozbawia. Owszem, sam kapitalizm w ten sposób powstający, jest nową, złowrogą naszych czasów potęgą — a może i zmorą. Albowiem jakkolwiek śpiesznie pracują maszyny, jednak nie tak prędko pomnażają ogólne bogactwo świata, jak prędko to bogactwo się koncentruje. Rewolucya 89-go roku obaliła feudalizm, uwolniła ziemię od *altum dominium* baronów, postawiła zasadę, że własność jest zupełna i absolutna — ale cóż się stało? Oto, pod tchnieniem tejże rewolucyi, pod wpływem danego przez nią impulsu, powstał wielki władzca, który wznowił i spotęgował dawny stosunek feudalny ziemi: na każdej niemal piędzi ziemi w Europie ten

władzca bez nazwy posiada *altum dominium* zapisane w hipotecznych księgach; z dochodów pobiera nie dziesięcinę, ale przeciętnie połowę; — i znowu chłopek dla niego odbywa pańszczyznę; i szlachcic na własnej zagrodzie jest jego parobkiem; twardo pracuje, więcej dla niego niż dla siebie; a często tak mało na tej służbie zarabia, że puszcza ten kawałek roli w ręce kapitału i ucieka zrozpaczony. Dawni feudalni panowie mieli często twarde serca — ale dzisiejszy pan jest zupełnie bez serca, bo jest bezosobowy, nazywa się zwykle »towarzystwem bezimiennem«; sam nie będąc człowiekiem, tylko kapitałem, w reszcie ludzkości nie widzi ludzi, tylko siłę produkcyjną, której nie wyzyskać do ostateczności, byłoby uchybić przeciw sobie samemu. Dawni panowie byli uprzywilejowani; rewolucya te przywileje z wielkim zamachem i hałasem zniosła — ale któż był kiedykolwiek bardziej uprzywilejowany, jak jest dzisiaj kapitał? W prawodawstwie dziś dopiero zaczynamy składać kilka paragrafów na korzyść robotników, żeby uregulować właściwe ich stosunki; ziemiaństwo dotąd czeka odpowiednich dla siebie ustaw — a kapitał ma prawie od początku tego wieku specyalne prawodawstwo, uwzglę-

dniające jego wymagania, ułatwiające jego ruchy, warujące jego bezpieczeństwa i faworyzujące go we wszystkiem. Takiem jest bowiem prawo wekslowe i inne ustawy dotyczące handlu pieniężnego. Wobec podatkowości, która dziś tak strasznie ciąży na wszelkich rodzajach własności ludzkiej, jeden kapitał płynny cieszy się niemal zupełnem zwolnieniem od opodatkowania: — bo i rządy się tego władzcy boją i nizko się przed nim kłaniają. A choćby i najszczerzej chciano go pod wspólne podciągnąć brzemię, nie wieleby zdołano: kapitał dzisiejszy posiada jakiś przywilej, duchom właściwy, niewidzialności i przenoszenia się w mgnieniu oka na krańce świata. Kiedy w jednem miejscu chcą nań rękę położyć, on niknie, z chyżością iskry elektrycznej przerzuca się za morza, i przez samo usunięcie się karze surowo rządy i społeczeństwa, które ważyły się targnąć na jego niezawisłość. Taki to pan, srogi, potężny i uprzywilejowany, wyrósł z nowego porządku rzeczy, opartego na maszynie i wolności pracy, czyli rozbiciu jej organizacyi.

Ale nie koniec na tem. Ten sam geniusz natury, który na zaklęcie człowieka wcielił się w maszynę produktywną, wcielił się też konse-

kwentnie w maszynę destrukcyjną. Nie tylko przemysł używa dynamitu, nie tylko handel posługuje się koleją i telegrafem, ale te wszystkie środki i wynalazki wpadły i wpaść musiały w ręce wrogów społeczeństwa, nihilistów i anarchistów, i dają im straszną potęgę, która już zawisła jak zmora nad ludzkością. Dziś samodzierżca Północy nie ma kąta w swem olbrzymiem państwie, gdzieby się mógł przed nią bezpiecznie schronić; cesarz Niemiec wraz z całym pocztem królów i książąt, przypadkiem tylko ocalał od pogrzebania pod tryumfalnym posągiem Germanii w Niderwaldzie; dumni lordowie, którzy się dotąd mieli na swej wyspie za najbezpieczniejszych ludzi na świecie, niedawno temu bladzi i drżący przechodzili po krużgankach Westminsterskiego pałacu, oczekując każdej chwili wysadzenia w powietrze... Ale to dopiero przygrywki: dzisiejszy tryb ekonomiczny wciąż pomnaża, jak wiadomo, pauperyzm, a więc i liczbę i gniewy armii anarchistów; dzisiejsza nauka coraz potężniejsze wynajduje czynniki destrukcyjne, a zarazem coraz szerszym udziela się sferom ludności... Do czego nas te skombinowane i rosnące prądy doprowadzą? czy dalekimi jesteśmy od chwili, kiedy nam się będzie zdawało,

że cała ziemia jest podminowaną, kiedy wciąż pod stopami czuć będziemy drżenie i gorąco — jak chodzący po wulkanie? Któż może na to odpowiedzieć zabezpieczająco?

Ale poco nam szukać strachów w kryjówkach lub w przyszłości? Już dziś stoi pod gołem niebem maszyna destrukcyjna, daleko szkodliwsza dla ludzkości od spisków anarchistycznych, bo daleko szerszą mająca podstawę, nad całym światem rozparta — maszyna, która wszystkie wynalazki i zdobycze nowożytnej nauki, będące chlubą naszej cywilizacyi, wszystkie odkrycia fizyczne, chemiczne, metallurgiczne, wszystkie środki komunikacyi i wymiany myśli, które zapłodniły przemysł i handel naszego wieku, spożytkowuje na zagładę ludzi i dzieł cywilizacyjnych. Rozumie się, że mówię o militaryzmie dzisiejszym.

Wojna w naszym wieku stała się okrutną, bo całe narody powstają, a raczej spędzane bywają do mordowania się nawzajem, z każdej ręki pada po kilkadziesiąt śmiertelnych pocisków na minutę, w jednej bitwie — aż zgroza pomyśleć! — 30.000 ludzi pada brocząc we krwi własnej, pod morzem nurtują samo-ruchome tor-

pedy, niby żywe gadziny, które za dotknięciem statku, 500 ludzi załogi i 15 milionów kosztów w powietrze wysadzają... Wojna stała się okrutną, dzięki nowożytnym wynalazkom, ale jeszcze groźniejszym staje się ten militaryzm chroniczny, to wieczne uzbrojenie i życie pod bronią całych narodów. Uzbrojenie wieczne, a jednak nigdy niedokończone: wciąż je trzeba pomnażać, bo codzień inny naród w czemś je pomnożył; wciąż trzeba przerabiać i broń i fortece i okręty; wciąż miliony krwawo zapracowane bezpowrotnie w ziemi zakopywać: bo co dnia jakiś nowy wynalazek pozwala jeszcze prędzej, jeszcze dalej, jeszcze skryciej śmierć zadawać. Uzbrojenie ogromne, a jednak żadnego nie dające bezpieczeństwa, bo w tych samych proporcyach zbroją się sąsiedzi; a zupełna gotowość do wojny ułatwia niewątpliwie jej wybuch; jest to palny materyał, któremu iskra do wybuchu wystarcza. I samo to gotowanie się do walki, roznamiętnia narody, wzbudza ciągłe podejrzenia, potęguje rasowe nienawiści. Narody stoją wciąż naprzeciwko siebie, jak te głodne wilki, kłapiące zębami, i czekające, który z nich z wycieńczenia zesłabnie, żeby się wszystkie na niego rzucić.

Coby nie dały narody, żeby się wydobyć z tego stanu, żeby odkląć tego demona, który je gnębi, wysysa, trwoży dniem i nocą?! Coby nie dały, żeby nie było ani broni odtylcowej, ani dynamitu, ani armat dalekonośnych, ani torpedów, ani służby powszechnej!... Gdyby o tem mogło rozstrzygnąć powszechne głosowanie ludzkości, jak ogromną większością zniesionoby i zatracono te wszystkie wynalazki! — Ale darmo! nie zna ludzkość słowa, któreby mogło odżegnać to licho. Rozbrojenie, o jakiem już dziś wspominają, rozbrojenie w wieku nieznającym innej powagi jak siła, jest czystą chimerą. Bo przecież niepodobieństwem jest, żeby siła wyparła ze świata panowanie siły. — Darmo, ten stan rzeczy jest karą Bożą i jest naturalną konsekwencyą zasad 89-go roku, na których ludzkość stanęła. Skoro się zaprzeczyło przyrodzony i Boży pierwiastek prawa, skoro się oparło zasadniczo wszelkie prawo na sile i mnóstwie, tem samem wpadło się pod absolutne panowanie siły, i trzeba jej tyranię znosić: trzeba dalej miliony najzdrowszych ramion od pracy produkcyjnej odrywać, trzeba dalej kasarniami i portami zabudowywać kraje, trzeba dalej budżety wojenne co roku powiększać, dalej od

ust sobie chleb odejmywać, by broń wciąż przerabiać i wciąż pomnażać, trzeba dalej co roku oczekiwać wojny... A jak długo tak dalej? — chyba aż się siły społeczeństwa do ostatka wyczerpną, albo przewrót socyalny wszystko w powietrze wysadzi

Gdy w lasach północnej Ameryki spotykają się czerwonoskórcy z przeciwnych plemion, każdy trzyma w jednej ręce nóż do skalpowania wroga, a drugą chwyta uzbrojoną rękę przeciwnika; i tak się wzajemnie trzymają, grożąc sobie nożem i oczami, i ściskając sobie ręce do ostatka sił, aż jeden zesłabłszy, wypuszcza z ręki nóż, a drugi go spokojnie i bezpiecznie skalpuje. Nie jestże wierny obraz naszych obecnych międzynarodowych stosunków? — i to się pokojem nazywa!

Militaryzm dzisiejszy, to ogromna żelazna maszyna, która ssie i tłoczy krew i pracę pokoleń. Wieża Eiffela jest też jej pomnikiem i obrazem. Wygląda mi ona jak panoplia z miliona bagnetów.

Militaryzm ten znowu, jak już wspomniałem, oddziaływa zgubnie na wzajemne stosunki we wszystkich kierunkach i poniekąd na sam charakter narodów. Co się stało z tem braterstwem,

o jakiem niedawno jeszcze tak cudnie marzono? gdzie się podziała wolność handlu, zniesienie granic i te wszystkie piękne rzeczy, które w części obiecywano, w części już dawano? Oto na schyłku tego wieku widzimy narody odgraniczające się jak nigdy murami chińskimi ceł, paszportów, rozporządzeń policyjnych; tak dalece, że i ta wolność goszczenia, której od wieków nie odmawiano obcym, dziś zakwestyonowaną zostaje: zdarzają się wypadki wydalań i wywłaszczań, które cofają nas aż do czasów assyryjskich. Współzawodnictwo, jakie było między narodami, przemienia się obecnie w jakąś nienawiść, pogardę, odbijającą się nawet w olimpijskiej sferze sztuki i nauki — jakiej w przeszłych wiekach wcale nie widać. U szczytu wreszcie wszystkich spraw ludzkich, od polityki aż do nauki, stoi dziś państwo na żelazie oparte, nadające światu ton sobie właściwy. A na czele tego państwa mąż stanu, którego wszyscy »żelaznym« nazywają. — Wszystko razem wziąwszy, nie jestże to widocznem cofnięciem się cywilizacyi wstecz?

Ale dokądże nas ta ewolucya wsteczna prowadzi? Z jednej strony te straszne środki terroryzmu i zniszczenia, jakie zdobywają żywioły

przewrotu, z drugiej strony te nieznane dotąd światu środki centralizacyi i siły, jakich nabywają rządy, przez sam militaryzm i przez inne nowożytne wynalazki, kto wie, czy nas nie prowadzą pod jarzmo ostatecznego, niczem nieograniczonego absolutyzmu — absolutyzmu z góry, czy absolutyzmu z dołu, mniejsza o to — ale absolutyzmu uzbrojonego jak nigdy dotąd, na zupełne opanowanie i zgnębienie jednostki i rodziny. Każda cywilizacya, każde uspołecznienie oparte wyłącznie na sile, przychodzi powoli lecz fatalnie do tego, że centralna władza, jako najmocniejsza, pochłania wszystkie zasoby i prawa obywateli, wszystkie żywotne siły społeczeństwa. Od stosunków, czy feudalnych, czy gminowładnych, przechodzi takie społeczeństwo do stosunków czynowniczych, gdzie na gruzach wszelkich powag społecznych, królują poborca i policyant. A gdy wypadki historyczne, np. najazdy obcych na osłabione państwo, nie przerwą tej ewolucyi, kończy się ona logicznie ostateczną centralizacyą, t. j. socyalizmem państwowym — marazmem starości organizmów społecznych. Tak zakończył Egipt swoją trzydziestowiekową cywilizacyę: już nic w nim nie było prócz faraonów i skrybów — i mumii wielkiej przeszłości. Tak

zamarły stare także cywilizacye Meksyku i Peruwii: kiedy Hiszpanie lądowali w Ameryce, Peruwianie podzieleni byli na dekady i centurie, a Inkas z roku na rok rozdzielał grunta do uprawy. Cóż dziwnego, że 150 awanturników z Europy obaliło takie państwo, mimo jego cywilizacyi, skarbów i fortec?

Tak bywa wogóle, kiedy te pyszne wieże Babel pogańskich cywilizacyi dobudowują się bez przerwy aż do szczytu. Do takiego też fatalnego kresu zbliża się widocznie i nasza cywilizacya tem spieszniej, że i rządy centralizujące z góry, i socyaliści nurtujący u dołu, ku temu samemu kresowi społeczeństwo pędzą; a materyalne środki, jakich dzisiejsza cywilizacya jednym i drugim dostarcza, do takiego doprowadzić mogą owładnięcia jednostek, do takiego przeniknięcia wszystkich skrytości, skrępowania wszystkich ruchów, okiełznania wszystkich rąk i ust, że o wiele prześcigną starą formułę Faraonów: *Absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Egypti*[1]. Wieża

[1] Genes. XLI, 44. »Bez twego rozkazu nikt nie ruszy ręką ani nogą w całej ziemi egipskiej«. (Słowa Faraona do Józefa).

Eiffela przedstawia mi się, jak ogromna klatka żelazna, przygotowana na uwięzienie ludzkości.

Boże! któż tego demona, najgorszego ze wszystkich, odżegna? Cóż nam po tym całym postępie, jeźli nas wkońcu zapędzi do kaźni? Jest czego się lękać, zaprawdę — ale niema powodu rozpaczać. Jest bądź co bądź głęboka różnica między staremi cywilizacyami a naszą: iż nasza ma w sobie nieśmiertelny pierwiastek odrodzenia — słowo zbawienia, które z nieba spadło. Nie wierzę, żeby dla chrześcijańskich narodów jakaś kara mogła być li tylko karą, a nie oraz lekarstwem i bodźcem do poprawy. Nie przypuszczam, żeby mógł powstać w chrześcijańskim świecie jakiś wielki prąd duchowy, choćby ze złego poczęty źródła, któryby nie był przez Opatrzność kierowany ku jej najwyższym i miłościwym celom, i dlatego właśnie przez nią dopuszczony, że ma wkońcu tymże celom posłużyć. A więc i ten wielki ruch umysłowy i cywilizacyjny, z roku 89-go wychodzący, ten ruch co podbija przyrodę, wciela się w maszynę i fabrykę, oplata kulę ziemską siecią żelaznych szyn i drutów, służyć ma wkońcu królestwu Bożemu na ziemi.

Jak się to stanie, trudno to sobie obecnie wystawić. Ale czy łatwo było zrozumieć, np. w VI wieku, do czego zmierzał opatrznościowo ten zalew barbarzyńców, burzący do szczętu ową starą rzymską cywilizacyę, na której i chrystyanizm podówczas spoczywał? Myślano, że już koniec świata nadchodzi — jak nam się dziś zdaje, że nadchodzi kataklizm — ale był to tylko koniec jednej cywilizacyi — a nastawała nowa lepsza, bo od korzenia wodą chrztu zroszona.

Trudno doprawdy sobie wytłumaczyć, jakim sposobem ten ruch nowożytny, ta materyalistyczna cywilizacya przyjdzie służyć królestwu Bożemu; jednakże bacznie śledząc, dostrzedz można tu i owdzie brzask tego zwrotu. Nauki przyrodnicze i badania prastarych ludzkości śladów, które z początku tak namiętnie przeciw słowu Bożemu powstawały, dziś coraz więcej do niego się zbliżają i dają świadectwo prawdzie. Nowożytne środki komunikacyi konsolidują jedność Kościoła i potęgują jego siłę ekspansywną na zewnątrz; w żadnym wieku Kościół ani tyle solidarności nie okazał w sobie, ani tyle przestrzeni nie zdobył misyami, jak w naszem stuleciu. Militaryzm i wszystkie nad-

użycia siły, jakie cierpimy, choć same przez się, jak powiedziałem, tej siły nie rozbroją, za czynają jednak przekonywać ludzi, że siła sama nie może być podstawą uspołecznienia ani stosunków między narodami, i że trzeba bądź co bądź szukać straconego punktu oparcia w sferze sumienia i sprawiedliwości.

A fabryka! to narzędzie demoralizujące, gnębiące, przerabiające człowieka w maszynę, cóż ona ma za możliwy stosunek do królestwa Bożego? — Przed dwoma laty, będąc na kongresie socyalnym w Liège, słyszałem przemysłowców katolików, opowiadających po kolei cuda umoralnienia i materyalnego podniesienia robotników, jakie w swych fabrykach urzeczywistnili. Słyszałem ich wyznających z prostotą, że pełnienie zasad ewangelicznych w przemyśle, przyniosło im według ewangelicznej obietnicy, prócz uszczęśliwienia i miłości podwładnych, miliony zysku. A gdy najdzielniejszy i najbogatszy z tych przemysłowców, w którego fabrykach robotnicy modlą się codzień wspólnie, a po kilkunastu latach pracy wychodzą z pokaźnymi majątkami i poważne w kraju zajmują stanowiska — gdy, mówię, Leon Harmel kończył swe sprawozdanie: »Doprawdy, panowie, zawołał, fa-

bryka jest dziełem chcianem od Boga! Bóg powiedział: Idźcie, podbijcie materyę; — i fabryka podbiła materyę, mocą pary, pod panowanie umysłu człowieka przemyślnego. Wypełniamy prawo Boże. A jeśli fabryki nie są jeszcze powszechnie miejscami uświętobliwienia, to dlatego tylko, że inteligencya ludzka nie stanęła na równi z inteligencyą mechanizmu. Trzeba, żeby rozum ludzki wzniósł się równie wysoko na punkcie moralnym, jak się wzniósł na punkcie mechanicznym; a wówczas, z prędkością i energią maszyny, dzieło umoralnienia przeprowadzi«.

Te słowa, z czynami i faktami związane, były dla mnie rewelacyą: dały mi w mgnieniu oka zrozumieć, nad czem od dawna napróżno myślałem: jaka być może myśl Boża nad fabryką i płynącym z niej potokiem dzisiejszego przemysłu. — Ufam, że żelazna wieża dzisiejszego materyalnego postępu, wyniesie kiedyś pod niebiosa ten znak, który umierający Pankracy ujrzał nad głowami.

Ale to dopiero wtedy nastąpi, kiedy ludzkość otrząśnie się z oszołomienia, jakie jej sprawia chwilowo szybkość tego postępu, kiedy zrozumie, że te materyalne zdobycze, jakiemi się dziś py-

szni, nie dają klucza do wszelkiej zagadki, nie zaspakajają wszelkich potrzeb człowieka — kiedy otrzeźwiawszy, użyje siły, którą zdobyła w tym wieku, na usługę prawa, które jej Pan Bóg dał od początku.

III.

NARODOWOŚĆ WOBEC FILOZOFII I WOBEC CHRYSTYANIZMU [1].

Wielka kwestya narodowości rozgrywa się od przeszło pół wieku w sferze czynu; czas jej znaleźć wyraz w sferze filozoficznej myśli. Otóż wśród namiętnych głosów publicystów i mężów stanu, odezwał się głos filozofa. Powierzchowni tylko ludzie uważać mogą to zjawisko za podrzędne. Historya świadczy, że prądy czynów zaczynają się od prądów myśli, a te biorą początek w doktrynie filozofów. Teorya filozofa, najczęściej oderwana, mglista, nieprzystępna dla »gminnego myślenia«, nie rozbrzmiewa się dalej, jak po aulach wszechnic

[1] Pisane w części r. 1885 pod tyt.: *Hartmann i kwestya narodowości;* w części rok później, pod tyt.: *Chrystyanizm i narodowość.*

i w naukowem piśmiennictwie — i tam rzadko kto uchwyci całą jej syntezę; ale duch jej i praktyczne zasady oddziaływają na kształcenie się umysłów warstw kierowniczych: urzędników, publicystów, literatów, nauczycieli, a przez nich w ostatnich konsekwencyach dostają się do mas narodu. Od Jana Jakóba Rousseau zaczyna się rewolucya francuska, od Hegla nastrój pruskiego państwa. Kiedy więc po Heglu przychodzi Hartmann i, poruszając piekącą dziś kwestyę narodowości, wypowiada pogląd na zadanie szczepu niemieckiego, warto się nad tem zastanowić.

Przypomnijmy sobie, z jakim to zapałem dziadowie nasi przyjęli kontrakt społeczny Russa, jak się rozczytywali w jego rozmaitych komentatorach, i ufali, że ich to »filozoficzne, jak wówczas mówiono, pojęcie społeczności« zbawi. Niebawem ta filozofia państwa przeniosła się z Genewy do Królewca, a stamtąd do Jeny. Pod ręką Kanta zwlokła ona swą młodzieńczą uczuciowość i rewolucyjne podrywy, by się przybrać w togę myślącego formalizmu; w głowie zaś Hegla przyszła do dojrzałości, poczuła swą siłę, zaafirmowała się jako absolut; wreszcie wypowiedziała wyraźnie swe ostatnie słowo: *Der Staat*

ist der wirkliche Gott[1]. Otóż ojcowie nasi wyciągali dłonie do Hegla, tak samo, jak ich ojcowie do Russa. Filozofowie polscy Hegla tylko przerabiali, młodzież tylko o Heglu marzyła, Hegla było u nas pełno. Zdawało nam się, że Hegel stworzy porządek w świecie, że nam da jakiś pierwiastek siły i życia, któregośmy już nie umieli szukać w starej nauce ewangelii. Była to wielka naiwność. Nie dopatrzyliśmy rdzenia racyonalistycznego panteizmu; nie zrozumieliśmy, że ten rozum absolutny, a nie Boży, w rzeczywistości musi być rozumem ludzkim, dla którego *stat pro ratione voluntas;* że ta wola absolutna, w praktyce, jest wolą mocniejszego; że ta wszechjedność myślna, bezwzględna, konieczna, w świecie realnym nie inaczej się wyłania, jak tylko w państwowym absolucie, który może świat przerazić, ale nie uszczęśliwić. Dopiero, gdy z pączka myśli wykłuł się czyn, gdy w kraju karmionym tą doktryną poczęło się wytwarzać państwo bezwzględne w swym pochodzie, gruchocące, nie z chwilowego nadużycia, ale z zasady, z wnętrznej konieczności swego

[1] »Państwo jest rzeczywistym Bogiem«. *Philosophie des Rechts*, wydanie zbiorowe dzieł Hegla z r. 1840, t. VIII, str. 320.

ustroju, wszelkie prawa nie od niego pochodzące, państwo tłumaczące czynnie, co znaczy formuła: *Der Staat ist der wirkliche Gott* — dopiero wtedy otrzeźwieliśmy po części i, odczytując Hegla z glossą wypadków, powiedzieliśmy sobie: prawda! to wszystko w Heglu się zawiera.

Nie wszyscyśmy jednak jeszcze zrozumieli. Ponieważ filozofia przez usta Hegla przemawiała abstrakcyjnie, można było przeoczyć jej związek z czynami jej wyznawców; ponieważ te czyny w pierwszej fazie dosięgały głównie religii i Kościoła, można było o nie nie dbać. A tymczasem wzrastające bożyszcze panteistycznego państwa wzbudzało podziwienie; serce chrześcijańskie ganiło jego podstawy, ale płytki rozum (w sekrecie przed sercem) uwielbiał jego majestatyczny ogrom. Jednego nam jeszcze brakowało: żeby ta filozofia wprost przeciwko nam się zwróciła, ugodziła w strunę, która w nas wszystkich, bez różnicy przekonań religijnych, odezwać się musi — żeby skazała na zagładę naszą narodowość.

Otóż tę lekcyę daje nam dziś ta filozofia przez usta Edwarda Hartmanna. Hartmann w artykule: *Der Rückgang des Deutschtums*, w peryodycznem piśmie *Die Gegenwart*, konstatuje, że w wielu krajach z podkładem słowiańskim,

gdzie panowała do niedawna kultura niemiecka, dziś wypiera ją element słowiański. Przyczynę główną tego zjawiska upatruje on słusznie w tem, że dawniej element niemiecki był kulturalnie wyższy, dziś słowiański mu dorównuje i ta różnica znika. A co za wniosek z tego wyciąga filozof? Czy, że trzeba potęgować kulturę Niemców na takich posterunkach? pomnażać, podwyższać ich szkoły, żeby przewagę kulturalną nad otoczeniem zachowali? Nie, on wnosi, że trzeba te posterunki uważać za stracone dla niemieckości; a zato te kraje, gdzie resztki Słowian zostają pod panowaniem niemieckiem, germanizować bez przebierania w środkach, bez oglądania na żadne względy: *rücksichtslos germanisiren.*

Dziwiono się w pierwszej chwili z polskiej strony, że po »takich ludziach, jak Hegel, Schelling, Schoppenhauer, mógł wystąpić filozof, stawiający za wzór cywilizacyjnej akcyi, tępienie sąsiedniego narodu«. Ale niesłusznie się dziwiono. Nie o to idzie, czy Hegel pochwaliłby wszystko, co Hartmann napisał, ani czyby Kant uznał wszystkie wyniki Hegla — wiemy przecież, że Kant przeczył najlogiczniejszym dedukcyom, jakie Fichte z jego zasad wyprowadzał — ale o to tylko idzie, czy ten szereg systemów, aż do obe-

cnego wyskoku Hartmanna włącznie, jest rodzimym rozwojem tej samej myśli, dalszem udzielaniem się tego samego duchowego ruchu. A to jest rzeczą niezaprzeczalną. Indziej wykazałem, jak krytycyzm Kanta pchnął filozofię niemiecką w idealistyczny panteizm, i jak ten panteizm rozwijał się logicznie, krok za krokiem, u Fichtego, Schellinga, Hegla, a później w zmienionej tylko formie u Schoppenhauera i Hartmanna[1]. Panteizm ten rozmaicie może się przedstawiać wobec szkolnej spekulacyi: Fichte powie, że absolut jest jaźnią, Hegel powie, że ideą, Schoppenhauer i Hartmann, że wolą; ale w stosunku do życia przedstawia się on jednakowo: i Fichte i Hegel i Schoppenhauer i Hartmann powiedzą, że absolut dopiero w człowieku do świadomości przychodzi — a więc, że ten rozum, którym myślimy, ma godność i prawa absolutu; że państwo jest najwyższym tegoż absolutu objawem — a więc, że interes państwa jest najwyższym interesem, któremu wszystko na świecie podlegać winno; że wola państwa jest źródłem prawa — a więc nieograniczoną i wszechwładną; że wszystko co się dzieje, dzieje się ko-

[1] *Filozofia i jej zadanie.* Rozdz. III i VII.

niecznie i rozumnie — a więc, że fakt dokonany stoi na równi z prawem. Dwaj ostatni, jako pesymiści, dołożą jeszcze, że prawo cierpienia i wzajemnego pożerania się wszech istot, jest zasadniczem prawem wszechświata.

Gdy więc wobec filozofa tej szkoły staje kwestya starcia dwóch granicznych narodowości, gdy zwłaszcza po jednej stronie stoi organizm państwowy zbliżający się coraz więcej do ideału jego filozofii, po drugiej coś, co w jego filozofii niema jeszcze imienia — nie dziwię mu się bynajmniej, że wydaje wyrok: tępić bezwzględnie! *(rücksichtslos germanisiren).* Owszem, gdyby inaczej zawyrokował, powiedziećby trzeba, że się odezwała w nim *anima naturaliter christiana*, a nie jego filozofia, nie znająca nic nad siłą i interesem państwa.

* * *

Ale filozofia, jako taka, wypiera się tych potwornych wniosków. Etyka, jakiej zdrowy rozum uczy człowieka, zupełnie inne daje nam o narodowości i jej prawach pojęcie. Narodowość jest naturalnym wytworem pochodu ludzkości w dziejach. Jedność państwowa bywa zwykle jej za-

wiązkiem; jedność języka, religii, pochodzenia, dopomaga (choć nie zawsze i niekoniecznie) do jej wyrobienia; ale istotnym jej twórcą jest czas — właściwie rozwój historyczny pewnej odnogi ludzkości, w odpowiednich warunkach łączności żyjącej. — Ten rozwój historyczny kształtuje nie tylko ów zewnętrzny ustrój, państwem zwany, na który pospolici socyologowie jedynie zwracają uwagę, ale też wnętrzne znamię, głęboko na duszy tej ludności wyciśnięte, na które składają się w różnej mierze: i religia, i ziemia ojczysta i język macierzyński i obyczaje domowe i tradycye przodków i pamięć ich wielkich czynów i pomniki przeszłej lub teraźniejszej wielkości i właściwy kierunek oświaty, literatury i sztuki — i nadewszystko znajomość, cześć i miłość tych wszystkich rzeczy, jako swoich, ze sobą od wieków zrośniętych. To duchowe znamię nadaje narodowi psychologiczną indywidualność, stanowiącą jego wnętrzną łącznię i cechę wyróżniającą go od innych narodów — i to nazywamy narodowością. Byt polityczny narodu, jako ciało zależne od warunków zewnętrznych, może uledz pod naciskiem lub wskutek zmiany tych warunków — narodowość, jako rzecz duchowa, pozostaje i dalej pełni swe zadanie

w ogólnym rozwoju ludzkości. I nawet w obcem państwie, do którego przyłączoną zostaje, żyć będzie jako zdrowy i pożyteczny dla całości członek — byle znalazła warunki narodowego życia, warunki, których ona potrzebuje, jak roślina światła i powietrza. Gdzie zaś jej tego żywiołu odmówią, tam wegetować będzie, choćby całymi wiekami, w nieustannym bólu, cierpiąc sama i zarażając organizm, z którym ją spojono — jak wykazaliśmy niegdyś na przykładzie Irlandyi [1].

Z tego pojęcia narodowości, jako dziejowego płodu, wynika najprzód, że narodowość jest wytworem praw natury i ma w zamiarach natury swą racyę bytu. Boć oczywiście, nie przypadkiem ludzkość po wszystkie czasy rozgałęzia się w narody. Jak rozrost każdego organizmu w rozmaite człony ma cel w przyrodzie, bo każdy organ właściwą posiada funkcyę w ekonomii całości, tak i to rozgałęzienie ludzkości w rozmaite narody, ma głębszą racyę bytu, bo każdy naród odmienną dań zbiorowej kulturze przynosi, każdy właściwą misyę w historyi spełnia. Gwałcenie przyrodzonych praw organizmu jest zawsze

[1] *Przegląd Powszechny,* tom VII, Dod. str. XIV.

błędem, gdyż nic innego nie sprawia, jak tylko ból i zepsucie — gwałcenie przyrodzonych praw ludzkości jest nie tylko błędem, nierównie większych cierpień i głębszego skażenia przyczyną, ale jest też krzywdą i występkiem: bo prawo natury odnośne do ludzkości, jest oraz prawem moralnem.

Z tegoż pojęcia narodowości wynika po drugie, że ona jest zbiorem praw wrodzonych i nabytych, najdroższych sercu ludzkiemu. Każdy człowiek ma przyrodzone prawo do życia w kraju, w którym się urodził, do mówienia własną mową, do pielęgnowania rodzinnych obyczajów, do zdobywania w własnym kraju stanowisk przewodnich, do których uzdolnienie posiada — słowem, ma prawo czynienia wszystkiego, co się równym prawom bliźnich nie sprzeciwia. Państwo jest tylko na to, by te prawa obywateli siłą osłaniało i równowagi ich podług sprawiedliwości strzegło. Gdy zaś nadto przychodzi wielowiekowe posiadanie, spuścizna po ojcach, zrośnięcie z duszą od piersi macierzyńskich — wówczas te prawa, nie tylko nieskończenie droższe są człowiekowi, ale też świętsze i nietykalniejsze wobec zakonu przyrodzonego. Bo choć prawa pisane tylko dziedzictwo materyalne warują, jednak

prawo natury na sercach wypisane niemniej uświęca posiadanie i dziedzictwo duchowe.

Państwo więc, które zapominając o swem zadaniu, chcąc samo być celem, wkracza jak daleko mu się podoba w sferę praw jednostki, przetwarza obywateli na swą modłę, dopasowuje ich, duszą i ciałem, do swoich zamiarów, druzgocąc w tej maszynowej robocie uczucia i prawa jednostek, nawet tak drogie, jak narodowe i tak święte, jak religijne — takie państwo przewraca przyrodzony porządek rzeczy, popełnia bezprawie olbrzymie i nieustające, w którem się tyle krzywd i bolów mieści, że je Bóg jeden policzy.

Ale praw natury nie pomiata się bezkarnie, a piętna, które to przestępstwo na sprawcach wyciska, żadne wawrzyny z czoła nie zetrą. Oto mąż, olbrzymi potęgą i powodzeniem, którego wczoraj jeszcze tysiące sumień ludzkich, olśnionych jego chwałą, szczerze uwielbiało, dziś ma już tylko g ł o s y za sobą i to sprzysiężonych i zawisłych — s u m i e n i a go odstąpiły. Zajścia w parlamencie, a jeszcze więcej prywatne rozmowy z ludźmi tego narodu, aż nadto o tem przekonują. Spełnia się w nim głębokie słowo pogańskiego filozofa: *Huic legi, qui non parebit ipse se*

fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia, quae putantur, effugerit[1].

* * *

Te wnioski etyki filozoficznej znajdują się w zupełnej kongruencyi z etycznemi prawidłami chrystyanizmu. Na pierwszy rzut oka chrystyanizm nie zdaje się mieć nic wspólnego z narodowością. Narodowości dzielą ludzkość, chrystyanizm zstąpił z nieba, żeby ją zjednoczyć: *ut sint unum*. Niejeden chrześcijański myśliciel w tej antytezie utknął. Ależ niemożebną z góry jest rzeczą, żeby religia od Boga dana była w sprzeczności z naturą od tegoż Boga pochodzącą. Otóż narodowość jest niezaprzeczalnie dziełem i prawem natury.

W starożytności pogańskiej, narodowość istotnie, oprócz znamienia właściwej odrębności, nacechowana była duchem ekskluzywizmu; obowiązki ludzkości ograniczały się na samych ziom-

[1] Cycero *III. de Rep.* »Kto tego prawa nie słucha, sam się ze siebie wyzuwa i naturą ludzką pomiata; co już jest karą nader srogą, chociażby innych kar, których się domyśliwamy, uniknął«.

kach; obcy, *barbarus,* był z tytułu tej obcej narodowości przedmiotem zawiści lub pogardy, wyjętym z pod wrodzonego prawa miłości ludzkiej. — Było to skażenie, jakiemu i inne przyrodzone uczucia, pod wpływem namiętności ludzkich w pogańskim świecie uległy.

Żydzi, choć także przejęci tym partykularyzmem, mieli jednak w swoim zakonie od Boga podanym, przestrogi łagodzące tę wyłączność i nakazujące, nawet względem obcych w granicach ich przebywających, sprawiedliwość i miłosierdzie. Tak czytamy w Lewityku [1]: *Będzieli przychodzień mieszkał w ziemi waszej, a będzie przebywał między wami, nie urągajcie mu; ale niech będzie między wami jako obywatel; i będziecie go miłować jako sami siebie.* I nieco dalej [2]. *Jednaki sąd niechaj będzie między wami, bądźby przychodzień, bądź obywatel zgrzeszył.* Podobne znajdujemy przepisy w Exodzie, w Księdze liczb, w Deuteronomium. Prorocy, gromiąc zbrodnie Izraela, łączą zwykle krzywdzenie obcego i przybysza, z krzywdzeniem sędziwych rodziców, sierót i wdów [3].

Chrystyanizm przyszedł dopełnić, co w za-

[1] XIX., 33. [2] XXIV., 22.
[3] Jerem., VII., 6. Ezechiel, XXII., 7.

konie Mojżeszowym było dopiero zaczętem, poprawić, co w pogańskim świecie było skrzywionem: prawem powszechnej miłości złączyć wszystkie narody — złączyć je, nie przez zatarcie tego, co w narodowościach jest znamiennem, rozmaitem i charakterystycznem — bo to, jak widzieliśmy, jest dziełem natury, myślą tegoż Boga, od którego chrystyanizm pochodzi — ale przez zniesienie tego, co w pogańskiem pojęciu narodowości było ekskluzywnem i nienawistnem przez równouprawnienie wszelkich narodowości, na podstawie synowstwa Bożego i braterstwa w Chrystusie. Hasło powstającego chrystyanizmu: »Nie masz więcej Żydowina ni Greka«. *Non est Judaeus neque Graecus... omnes enim vos unum estis in Christo Jesu* [1], nie znaczyło oczywiście, że niema być nadal właściwości Żyda i Greka, żydowskiego i greckiego języka, żydowskich i greckich obyczajów i znamion narodowych — ale, że odtąd wszystkie ludy mają jednaką godność, jednakie prawo do poszanowania: że więc nikogo z tytułu narodowości nienawidzić, nikim pogardzać nie wolno. Jak jednostki tak

[1] Gal. III, 28.

i narody były dziełami rąk Bożych, a stały się w chrześcijaństwie dziećmi Bożemi.

Pierwszym objawem tego objęcia wszechnarodowości w łonie Kościoła było udzielenie Apostołom daru języków. Nie obdarzył Bóg różnoplemiennych słuchaczów darem rozumienia jednej urzędowej mowy, rzymskiej albo żydowskiej, ale dał wysłannikom swoim dar mówienia wszystkimi językami ludów, do których ich posyłał. A to pierwsze kazanie, jak uważają Ojcowie św., było przedobrażeniem misyi, jaką Kościół miał po całym świecie w przeciągu wieków spełniać.

Wkrótce potem, gdy nienawiści narodowe głowę podnosić zaczęły, gdy Żydzi chcieli narzucać Grekom swoje narodowe zwyczaje i obrzędy a w Grekach nawróconych budziła się dawna dla Żydów pogarda, św. Paweł gromił te zapędy, nie zważając na osoby: *Czemuż pogany przymuszasz żyć po żydowsku?* [1]; rozkazywał uszanować zwyczaje i właściwości każdego, o ile nie były Bożemu i przyrodzonemu zakonowi przeciwne, i stawiał wielokrotnie, bezwarunkowo, zasadę równouprawnienia narodowości wobec Boga i wobec

[1] Galat. II, 14.

chrześcijaństwa: *Albowiem niemasz różnicy Żyda i Greczyna: bo tenże Pan wszystkich*[1].

W dalszym pochodzie dziejów, chrystyanizm pozostał wierny temu hasłu. Kościół przemawiał do wszech ludów ich językami; wszędzie, skoro tylko było możebnem, pasterzy z ich łona wybierał; wszędzie jednaki wiarą i moralną nauką, postać zewnętrzną przybierał rozmaitą, przyjmując wpływ ducha ludów i społeczeństw, których był mistrzem; wszędzie niemal i najskuteczniej bronił narodowych znamion, tradycyi, nawet literatur, przeciw niesprawiedliwym obcych napaściom. Kościół Chrystusów zespalał ludy jednością w rozmaitości: jednością miłości i wiary w rozmaitości narodowych znamion.

Ale nie koniec na tem. Chrystyanizm nie tylko sprostował pojęcia narodowości, lecz wszystkie prawa człowieka wyjaśnił i uświęcił: sumienie ludzkie, wiekami niewoli zgnębione, ocucił; wszelkim władzom: rodzicielskiej, małżeńskiej, pańskiej, a nadewszystko państwowej, właściwe zadanie i granice przyrodzone określił. Chrystyanizm powiedział zwierzchnikom państw to samo, co zakon przyrodzony rozumowi dyktował, ale z tą

[1] Rom. X, 12.

niezrównaną mocą i powagą, jaką tylko słowo Boże posiada — powiedział im, że nie są panami, ale tylko narzędziami Boga na usługę społeczeństw: *ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes*[1] — że miecz, czyli władzę materyalnego przymusu, piastują nie dla dowolnego użytku, ale jedynie dla ochrony sprawiedliwości i wzbraniania występku: *non sunt timori boni operis sed mali*[2] — że wreszcie z tej »służby Boga ku dobru społeczeństwa« ścisły kiedyś Bogu zdadzą rachunek.

Stąd w państwach chrześcijańskich, ledwo wychylających się z barbaryi, wcześnie wyrobiła się prawdziwa wolność i godność człowieka, otoczona sferą praw osobistych, których nawet władza absolutnych monarchów naruszać nie śmiała; wcześnie, nawet wśród wojen i podbojów, narodowości zwalczone, znalazły u zwycięzcy sprawiedliwość i tolerancyę. Ta sama idea chrześcijańska, która już w rzymskiem państwie poczynała kruszyć kajdany niewolników, która w wiekach średnich łagodziła srogości wojen i wyrównywała nierówności społeczne, chroniąc Europę od kastowości pogańskiego Wschodu — ta sama idea

[1] Rom. XIII, 6.
[2] Rom. XIII, 3.

rozkwitła się końcowo w tej łagodności i równości prawa, która jest największym nowożytej historyi zaszczytem: — prawo jedno dla wszystkich, wszystkim dobroczynne, jedynie przestępcom groźne — według formuły ewangelicznej: *non est timori boni operis sed mali.*

Jeżeli znów dzisiaj występuje widmo praw wyjątkowych, jeżeli obywatele państwa ścigani są prawem, nie dla własnych przestępstw, ale dlatego jedynie, iż są synami lub ziomkami ludzi, którzy zawinić mieli; jeżeli i rząd i nawet prawodawstwo zwracają się przeciw części mieszkańców kraju, jedynie z tytułu ich narodowości, języka, wyznania; jeżeli ten szczyt gmachu nowożytnej cywilizacyi zapada się wstecz, w barbarzyństwo — nie dziwujmy się: to nowy dowód, jak wyparcie zasad chrześcijańskich pociąga za sobą, prędzej czy później, upadek społecznych instytucyi i postępów, które się na ich podstawie dźwignęły. Nie pierwsza i nie ostatnia to ruina, co wskutek tego podebrania podwalin nastąpiła i jeszcze nastąpi.

Bóg dopuszcza, żeby się gmach ludzki rysował od góry do dołu, od szczytu władzy aż do poziomu socyalizmu, ażeby się ludzie spostrzegli, jaką zbrodnię i jakie szaleństwo popełniają, tar-

gając się na podwaliny chrystyanizmu. Ale ten dopust Boży jest do czasu; podwaliny te są w sercu ludzkości nieśmiertelną ręką założone; na nich odbudowuje się to, co się dziś wali — a z dzieła burzycieli nie zostanie śladu.

IV.

STOSUNEK WOJNY DO ETYKI[1].

Dziś, kiedy surma wojenna choć głucho, ale nieustannie grzmi po Europie, kiedy brzemię militaryzmu nieznośnie ludzkości dokucza i cywilizacyę naszą przygniata, wraca znowu na porządek dzienny kwestya pokoju powszechnego. Jedni spodziewają się choć częściowego rozbrojenia od układów dyplomatycznych; drudzy wyobrażają sobie, że sam postęp uzbrojeń i strategii, doprowadzi wkrótce do niemożliwości prowadzenia wojny. Inni marzą o jakimś trybunale rozjemczym, któryby wszystkie spory narodów polubownie rozsądzał. Zakładają się w tej myśli międzynarodowe stowarzyszenia i ligi po-

[1] Pisane r. 1889 pod tyt.: *Dawid Urquhart i kwestya wojny.*

kojowe, we Francyi, w Belgii, w Szwajcaryi. Francuska *Société d'arbitrage international* postanowiła odbyć kongres w Paryżu w czasie wystawy. Dlaczegóżby narody, mówią zwolennicy tego rozjemstwa, nie miały porzucić wreszcie, podobnie jak uczyniły jednostki w przedhistorycznych czasach, stanu dzikości w wzajemnych stosunkach? Dlaczegóżby nie miały zrozumieć, że panowanie pokoju i prawa jest lepsze dla nich samych, niż chwilowa korzyść, jaką przewaga siły zapewnia? A zrozumiawszy to, dlaczegóżby nie miały powierzyć swych sporów bezstronnym sędziom zobopólnie obranym?

Niestety, między tym ideałem a rzeczywistością jest przepaść, na którą teorytycy powszechnego pokoju nie dość zwracają uwagę. Małe państewka, jak Belgia i Szwajcarya, najchętniej się zgodzą na międzynarodowe rozjemstwo, bo innej siły nie mają. Większe państwa zgodzą się jeszcze na nie, kiedy im mało iść będzie o przedmiot sporu, a więcej o wyjście z honorem ze zatargu: jak Niemcom w sprawie wysp Karolińskich. Ale któż powstrzyma potężne państwo w chwili, kiedy upatrzy sposobność zgniecenia niechybnie i bezkarnie rywala, zaokrąglenia swych granic, zdobycia paru prowincyi, do

których jakiekolwiek rości sobie pretensye? Prywatni nie uciekają się zwykle do siły dla urzeczywistnienia swych roszczeń, bo stoi nad nimi prawo — prawo stoi, bo je podtrzymuje siła państwa; — ale samo państwo, ten olbrzym, który niema nad sobą władzy, który dzierży w jednym ręku swe pretensye, w drugim miecz do torowania im drogi, jakimiż względami da się nakłonić do oddania swej sprawy cudzemu sądowi, kiedy ono samo czuje się zdolnem rozsądzić ją po swojej myśli i wyrok swój przeprowadzić? Słusznie Valbert, pisząc świeżo o owym projekcie trybunału międzynarodowego kiwa głową nad nim i mówi: »piękne marzenia poczciwych ludzi!« [1]

Nie brak też zdań i teoryi skrajnych o tej kwestyi. Z jednej strony angielscy Kwakrowie utrzymują, że wojna w żadnym razie nie jest godziwą, że trzeba raczej wszelkie krzywdy ponieść, niż miecza dobyć przeciw bliźniemu. W tym samym duchu predykuje Lew Tołstoj i inni marzyciele. Z drugiej strony — co dziwniejsza — są ludzie, którzy w wojnie jako takiej, upatrują

[1] L'arbitrage international. *Revue des deux Mondes.* Mars. 1889.

czynnik umoralniający, potrzebny dla dobra ludzkości. Podobne zdania znajdują się u De Maistra, jako paradoksy na tle mistycznem; ale znajdują się także u takich realistów i ludzi czynu, jak marszałek Moltke. »Wojna, pisał Moltke do prof. Bluntschli'ego, jest jednym z czynników porządku świata, postanowionym od Boga. W niej się wyrabiają najszlachetniejsze cnoty człowieka: męztwo, zaparcie się, wierność obowiązkowi, duch ofiary; żołnierz poświęca życie. Bez wojny światby gnił w materyalizmie«. — Kiedyindziej ten sam Moltke wyraził się o projektach powszechnego pokoju: »To sen! i nawet n i e d o b r y sen«[1]. Jak widać, poza sztuką wojenną jest u takich ludzi filozofia wojny — i religijny kult wojny.

Niektórzy nakoniec publicyści i filantropi, zwątpiwszy o możności zniesienia wojny, myślą przynajmniej o złagodzeniu jej okrucieństw. Już kongres dyplomatyczny, odbyty w Petersburgu po wojnie krymskiej, zakazał używania kul eksplodujących. Później konferencya brukselska, zebrana za inicyatywą cara Aleksandra II, posta-

[1] *Civilisation de la guerre* par M. Ch. Lucas, membre de l'Institut du droit international. 1881.

nowiła różne ograniczenia i złagodzenia. Akademia dyplomatyczna, zwana *Institut de droit international*, wydała głośny *Podręcznik praw wojennych*, który dotychczasowe humanitarne zwyczaje i układy dyplomatyczne skodyfikował. Ale jenerałowie pruscy, mający dzisiaj pierwszy głos w tej materyi, orzekli wręcz: że najłagodniejszy sposób prowadzenia wojny jest ten, który zadaje nieprzyjacielowi jak najwięcej szkody, bo zmusza go prędzej do żądania pokoju. Wreszcie wojna 1870 r. zalała te wszystkie papiery czerwoną strugą, cofając o pół wieku wstecz zwyczajowe prawo wojenne. Wszystkie wymysły dyplomatów i filantropów padają jak domki z kart przed brutalnym pochodem dzisiejszego militaryzmu.

Był jednak człowiek, w pierwszej połowie naszego wieku, który do tegoż rezultatu dążył, — a prostszemi, mniej sztucznemi drogami — więc też z większem prawdopodobieństwem osiągnięcia celu. Nie był to właściwie filantrop rozczulony nad cierpieniami ludzkiemi, ale był on czemś więcej. Główną jego myślą nie było ulżenie doli ludzkości — ale sprawiedliwość. Nie mówił: znieście wojnę, szukajcie jakiegoś środka,

żeby się godzić bez przelewu krwi — ale hasłem jego było: nie róbcie wojen niesprawiedliwych, a prawie żadnych wojen nie będzie. Środka zaś na to nie daleko szukał: w was samych, mówił, w narodach wszystkich tkwi to poczucie sprawiedliwości — dziś zagłuszone więcej niż kiedykolwiek, które jednak rozbudzić i uświadomić można i trzeba — a wówczas opinia publiczna okiełzna ambicye rządów, narody same zmuszą swych władzców do szanowania prawa natury. — I temu to zadaniu, tej myśli jednej poświęcił ten człowiek całe życie swoje i cały zasób energii i odwagi cywilnej, doprawdy niepospolity.

Jakim sposobem ta myśl się wykłuła i jakie miała rezultaty?

Było to w r. 1827. Wojska rosyjskie wkroczyły do Turcyi bez wypowiedzenia wojny, a pułki tureckie patrzały na ten zamach, żadnego nie stawiając oporu. Widział to z zdziwieniem młody 22-letni *attaché* ambasady angielskiej, Dawid Urquhart, i zapytał jednego z żołnierzy tureckich, czemu nie broni ojczyzny. »Nie możemy dobywać broni, odpowiedział Turek, bo nie jest ogłoszona *fetwa*; gdybyśmy zabili wroga w tych warunkach, bylibyśmy mor-

dercami«. Fetwa jest to wyrok władzy duchownej Islamu, Ulemy, orzekający, że wojna jest sprawiedliwa, i że przeto można zabijać bez grzechu. Ten przykład prawości muzułmanina w stosunkach międzynarodowych, ten głos sumienia wśród wojny i to identyfikowanie wojny nieprawej z morderstwem, zrobiły niezmierne wrażenie na szlachetnej duszy młodego Anglika. Powziął on stąd dla Islamu cześć — którą niekiedy może aż do przesady doprowadzał — ale stąd też poczęła się rozwijać myśl przewodnia jego życia.

Spostrzegł on, że w otaczającej nas atmosferze duchownej krąży mnóstwo miazmów fałszywych doktryn, które puszczone zostały w świat w różnych chwilach, dla chwilowych interesów, dla wymówienia pewnych gwałtów, pokrycia płaszczykiem teoryi pewnych zbrodniczych zamachów; miazmy te zostają poniekąd zawieszone w powietrzu Europy, a wykrzywiają i fałszują sumienie publiczne, mimo podstawy chrześcijańskiej nauki, na której ludy europejskie wychowane zostały. Do tego przyszło, że mamy poniekąd dwa sumienia: jedno do życia prywatnego, wedle którego sądzimy, że nie wolno zabijać bez konieczności samoobrony, nie wolno

cudzej własności zagrabiać, jakkolwiek onaby była dla nas pożyteczną, nie wolno oszukiwać, kontraktów nie dotrzymywać — i brzydzimy się tymi występkami, jako plamą i zbrodnią, gdziekolwiek je w życiu prywatnem spotykamy. Drugie sumienie do życia publicznego, wedle którego te same postępki, wykonane zbiorowo, przez stowarzyszenie wielu ludzi, zwane państwem, sądzimy zupełnie inaczej i podług całkiem odmiennych zasad: najniesprawiedliwszy najazd z rozbojem i mordem, zdobimy nazwą wojny; przewódzców takich najazdów, którzy przeciwnika niespodzianie napadli i zgnietli, chwalimy jako dzielnych jenerałów; dyplomatów, którzy go oszukali, jako biegłych polityków. W ocenianiu wojennych wypraw i ludzi, którzy w nich brali udział, my — nie mężowie stanu, ale prywatni i sumienni, jak nam się zdaje, ludzie — uwzględniamy tylko przezorność, taktyczną biegłość, siłę — o słuszność przyczyn wojny, o legalność jej wypowiedzenia mało, albo wcale nie pytamy; albo wreszcie poprzestajemy na takich powodach, z jakichbyśmy się śmiali na całe gardło, gdyby się nimi złodziej lub morderca przed trybunałem tłumaczył. Do usprawiedliwienia wojny wystarcza nam tak

zw. potrzeba zdobycia granic naturalnych, lub konieczność osłabienia rywala, lub niezbędność jakiegoś portu, jakiejś kolonii. Racye dostateczne znajdują się, jak nie w historyi, to w geografii, jak nie w geografii, to w etnografii, jak nie w etnografii, to w językoznawstwie, w filozofii, w teoryach ewolucyi, konieczności dziejowych, misyi narodów i t. d., i t. d. Jak widać, niema ani jednego kąta na kuli ziemskiej, do któregoby kilka państw nie mogło sobie wyszukać prawa w jednej z tych szufladek — a niema żadnego między temi wrzekomemi prawami, któreby nie służyło do usprawiedliwienia rozlewu krwi wobec dzisiejszej opinii.

Otóż Urquhartowi stanęła przed oczyma ta prosta i wielka prawda: że ludzie podlegają temu samemu prawu moralnemu, czy działają jako jednostki, czy zbiorowo jako narody: że co jest zbrodnią, mordem, łupiestwem, oszukaństwem dla pojedynczego człowieka, to nie staje się czem innem, gdy milion ludzi łączy się do zrobienia tego samego czynu; — słowem, że tak samo narody jak jednostki podlegają prawu moralności, czyli zakonowi przyrodzonemu.

Ta prawda uderzyła najprzód Urquharta w Koranie, ale niebawem spostrzegł, że ona nie-

równie dawniej i głębiej wykładana była przez Ojców Kościoła, sankcyonowana w najstarszych pomnikach prawa kanonicznego, uzasadniona rozumowo przez filozofów chrześcijańskich, od św. Tomasza do Grocyusza i Vattela; wreszcie najwyraźniej zawarta w dziesięciorgu przykazań Bożych: *Nie zabijaj, Nie kradnij, Nie mów fałszywego świadectwa, Nie pożądaj rzeczy cudzych* — czem oczywiście Bóg obowiązuje narody niemniej jak jednostki.

Odkrywszy to jajko Kolumba, Urquhart przyszedł do walnego wniosku: że zapoznanie tych przykazań Bożych w stosunkach międzynarodowych jest właściwą przyczyną tego nieznośnego stanu gwałtu i cierpienia, w jakim znajduje się Europa, i że jedynym sposobem przywrócenia zdrowia i pokoju publicznego, jest powrót do Dekalogu w prawie publicznem. A zatem i ja sam, powiedział sobie Urquhart, i każdy kto o tem wie, powinniśmy pracować nad tem, żeby świat o tem przekonać.

W tym wniosku — jest to fakt uwagi godny — spotkał się Urquhart z drugim wielkim umysłem, który równocześnie w innym kraju i po innej drodze do tej samej mety trafiał. Le Play badał życie domowe, stosunki ekonomiczne

cichych, pracujących ludności, obserwował je we Francyi, w Hiszpanii, Niemczech i aż za Uralem, odróżniał szych powierzchownej cywilizacyi, kryjący nieraz pod sobą tryb życia dziki i nieznośnie ciężki, od warunków prawdziwej pomyślności i szczęścia ludów; i zacząwszy sam od zupełnego ateizmu i nihilizmu zasad — doszedł, na tej drodze empirycznej, do tej konkluzyi: że głównym warunkiem wewnętrznej pomyślności narodów jest zachowanie Dekalogu: i że ludy są szczęśliwe lub nieszczęśliwe w tej samej proporcyi, w jakiej Dekalog zachowują lub gwałcą.

To napozór przypadkowe, ale tak głęboko w naturze rzeczy leżące spotkanie się tych dwóch myślicieli — jednego, badającego stosunki ludów wewnętrzne, domowe, drugiego stosunki zewnętrzne, polityczne — a trafiających do identycznego wniosku: że Dekalog jest kluczem szczęścia ludzkości — zbliżyło ich do siebie. Zaprzyjaźnili się, i później udzielali sobie swych myśli i popierali się w swych przedsięwzięciach.

W tymże czasie, t. j. r. 1839, zdarzył się wypadek, który objawił Urquhartowi potęgę jego

wpływu na sumienia. Pod namiętnym podmuchem Internacyonału, utworzył się w Anglii straszny spisek socyalistyczny, znany pod nazwą Chartystów. Wszyscy czuli, że coś złowrogiego pod ziemią nurtuje, ale nikt nie mógł uchwycić wątku spisku, ani zamachów przewidzieć. Istotnie Londyn i 20 innych miast Anglii miało się stać jednego dnia pastwą grabieży i płomieni. Okropny niepokój panował. Policya otrzymywała ciągle ostrzeżenia i wskazówki — które się potem okazywały mylnemi. Oddziały wojska maszerowały, to w jedną to w drugą stronę, zawsze napróżno, aż opadały na siłach. Jenerał lord Wellington oświadczał rządowi, że ze szczupłemi siłami wojskowemi, jakiemi rozporządza, nie może odpowiadać za bezpieczeństwo kraju. Przebiegłość spiskowców zdawała się żartować sobie z wszelkich wysileń stróżów publicznego porządku. W rzeczy samej, między pięcioma hersztami konspiracyi był tajny ajent policyi angielskiej, któremu nie trudno było policyę i armię ustawicznie zwodzić. Pośród tych niepokojów, wypadają wybory do Parlamentu; Urquhart, ubiegając się o mandat z Marylebone, przemawia do wyborców, z całą potęgą swych przekonań, o uczciwości w polityce i o knowa-

niach północnego państwa, które podaje rękę Internacyonałowi w obcych krajach, aby je podkopać i o zgubę przyprawić. Po przemowie, o 2-ej w nocy, stawia się w mieszkaniu Urquharta trzech ludzi. To są trzej z pięciu hersztów spisku. Wyznają mu, że im oczy otworzył, że się dali użyć za narzędzie Rosyi — i rozbija się spisek — w trzy dni przed wybuchem. Urquhart ma jeszcze czas obiedz główne punkta spisku i przekonać szaleńców. W jednem tylko miejscu, gdzie nie zdążył dojechać, krew się polała. Przyznali mu ci trzej, co mu się zwierzyli, że piątym, który wszystkiem kierował, był niejaki Beniowski, żyd polski w tajnej służbie Rosyi. Ten Beniowski zrobił później zamach na życie Urquharta; ale potężna protekcya zagraniczna zasłoniła go przed pościgami sądu.

To moralne zwycięstwo nad Chartystami, które uratowało Anglię od strasznej klęski, wpoiło Urquhartowi przekonanie, że jest więcej prawości w ludziach, niż się wydaje, i że można się oprzeć na ich sumieniu, byle sprostować ich zdania. Rozpoczął więc na wielką skalę propagandę swych myśli. Nie był to wcale człowiek giętki i składny w obejściu. Tak w salonie jak

w hali wiecowej miał on zwyczaj stawiać każdą kwestyę w sposób rogaty; argumentował pytaniami i zaczepnie; lubiał najprzód tego, z kim rozmawiał, upokorzyć, pokazując mu, że nie zna kwestyi. Dla nikogo przytem nie okazywał sympatyi, tylko dla sprawiedliwości. Ale wnet opanowywał wielkim rozumem, siłą prawdy, jaką posiadał, i kryształową szczerością charakteru.

Taki to człowiek począł jeździć od miasta do miasta, zbierał ogromne mitingi robotników, przemawiał do nich z niezrównaną werwą i siłą; przekonywał ich najprzód, swoim zwyczajem, że są ignorantami w interesach swego kraju, że nawet Dekalogu nie znają, że powierzają sprawy publiczne w ręce ludzi niezdolnych i niesumiennych[1]; a dopiero zawstydziwszy słuchaczów, przyparłszy ich do muru przez pytania i odpowiedzi, przedstawiał im na koniec jak na dłoni prawdę i okazywał obywatelskie obowiązki. Dyskusye te trwały do 12 godzin, przerywane co chwila, to gniewnymi wrzaskami i podnoszeniem

[1] Główna pryyczyna małego wpływu Urquharta na politykę leżała w tem, że miał do walczenia z Palmerstonem, który był wówczas bożyszczem opinii publicznej Anglii, a Urquhart go oskarżał, z dowodami w ręku, o zdradę stanu i zaprzedanie się Rosyi.

się kroci pięści przeciwko mowcy, to okrzykami: Niech żyje! i noszeniem go na rękach. Przeprawy te bywały tak ciężkie i niebezpieczne, że nikt nie chciał towarzyszyć Urquhartowi w jego misyach. Lecz on sam dotrzymywał placu. I gdy wieczorem wracał do hotelu na spoczynek, szły za nim najtęższe głowy z pomiędzy słuchaczów, ażeby jeszcze pewne punkta przedyskutować i rad praktycznych zasięgnąć. Urquhart z tego korzystał, żeby zakładać po różnych miejscach t. zw. K o m i t e t y d o s p r a w z a g r a n i c z n y c h, t. j. stowarzyszenia robotników dla dalszego badania tych kwestyi. I w ten sposób od miasta do miasta, z taką odwagą i wytrwałością prowadził tę propagandę, że w jednym roku między innymi, pięć kroć sto tysięcy robotników słuchało jego mów. Chciał on jakimbądź kosztem oświecić lud, podnieść go aż do zrozumienia związku polityki ze sprawiedliwością, a przez lud zmusić rządy do uczciwości w polityce i poszanowania prawa narodów.

Jak dalece zaś udało mu się tych ludzi wykształcić, pokazało się to później, gdy w r. 1872 deputacya prostych robotników angielskich stanęła przed Zgromadzeniem prawodawczem Fran-

cyi, *l'Assemblée nationale*, w Wersalu i przedłożyła, nie projekt ograniczenia godzin pracy, nie taksę dziennej płacy — ale petycyę o ustanowienie trybunału, któryby warunki wojny określał i *casus belli* sądził: »ażeby nadal, jak się wyrażały motywa petycyi, kaprys jednego ministra lub gabinetu nie mógł rozporządać potajemnie losami całego narodu, a przez to i całej ludzkości«. Petecya taka w ustach robotników nie małe na prawodawcach francuskich zrobiła wrażenie. Książę De Pasquier, który przyjmował uroczyście deputacyę, pytał ich, jaki związek może mieć ta kwestya z interesami klasy roboczej, której są przedstawicielami. Odpowiedzieli mu poważnie, że ustawy celne i ograniczenia godzin roboty są sztucznymi i przejściowymi półśrodkami, podczas gdy wojny niesprawiedliwe i nierozsądne są zbrodniami, które nieszczęście sprowadzają na całe społeczeństwo, powodują szalone wydatki, stagnacye interesów, ruiny fabryk, co się i na losie robotnika najgorzej odbija. Dalej wykazali, że największa część wojen naszego czasu była niesprawiedliwa i niepotrzebna. W ciągu dyskusyi dali dowód francuskim mężom stanu, że znają doskonale dyplomatyczne dokumenta tego wieku, i wytknęli im na-

wet, że ostatnia wojna, od której oni tyle ucierpieli, była przez nich niesłusznie i z pominięciem prawa narodów wydaną.

Francuzi wyszli z tej rozmowy, zdziwieni takiem wykształceniem tych prostych ludzi w zagadnieniach, które zwykle małej garstki wybrańców bywają udziałem, a co ważniejsza, wyszli uderzeni prawdą ich poglądów i skłonni zająć się seryo przedłożonym projektem. Na nieszczęście, już kwestye polityki wewnętrznej i walki stronnictw brały górę nad wszelką inną myślą i wnet przygłuszyły pamięć o tym wniosku.

Urquhart nie poprzestawał na ustnem nauczaniu. Po krótkim czasie uczuł potrzebę organu, któryby łączył te wszystkie umysły grawitujące naokoło jego potężnego ducha. W roku 1853 założył Przegląd dyplomatyczny, *Diplomatic Review*, pismo, które sam niemal redagował po angielsku, a oprócz tego robił osobne francuskie wydania, w złej francuzczyznie, ale w jędrnym, zmuszającym do myślenia stylu. Mieściło się w tym przeglądzie po trochu z wszystkiego. Dokumenta dyplomatyczne, zwłaszcza dotyczące spraw bieżących, a mniej znane; sprawki tajnych ajentów różnych państw, które Urquhart

z rzadkiem szczęściem umiał wyławiać, i bez żadnego względu wywlekał przed publicznością; listy stare i nowe mężów stanu, wyjawiających swe niecne plany, albo czasem wyznających swe polityczne błędy; ciekawe polemiki, urywki z rozmów; przytem ustępy z historyi rzymskiej, z Ojców Kościoła, z sławnych kanonistów, — to wszystko mieściło się jedno za drugiem, połączone tylko jedną wielką Urquharta myślą, tryumfu sprawiedliwości.

Dwa kraje szczególniej miał na uwadze nasz publicysta. Z jednej strony śledził uporczywie dyplomacyę i tajne agitacye Rosyi, pilnował jej emisaryuszów, od Hiszpanii aż do Chin; jej przypisywał główną rolę w przewrotnej polityce dzisiejszej, i twierdził, że od kilkudziesięciu lat wszystkie rewolucyjne ruchy, które obalały rządy i podkopywały potęgę państw, przez nią bywały bądź wzniecane, bądź popierane. Może w tem zdaniu szedł za daleko, ale niema co mówić, dowodów i dokumentów przytaczał bardzo wiele. Ta niechęć do Rosyi zbliżyła Urquharta do Polski. Był w serdecznej przyjaźni z generałem Zamoyskim, jakeśmy słyszeli, z Karolem Bodenhamem i jego żoną Polką, pisał nawet do *Czasu*,

8 listopada 1872 r.[1]; zawsze sprawę Polski, jako krzywdę dziejową, miał żywo na sercu.

Z drugiej strony Urquhart zachował całe życie szczególny pociąg i cześć dla Turcyi; wciąż zwyczaje i prawa mahometan, ich uczciwość i wierność w traktatach kładł przed oczy chrześcijanom; podziwiał instytucyę ich sądu religijnego o powodach wojny, uroczyste formy jej wypowiedzenia. Wyglądało to u niego na manię; ale w gruncie tego poglądu jest, sądzę, pewna prawda. Islam, ze swemi przystępnemi pojęciami religijnemi i ze szczupłą miarą swych wymagań etycznych, stawia łatwo ludzi na tym poziomie, który acz nizki, jest w ich oczach wypełnianiem zakonu, ideałem. Chrystyanizm stawia swój ideał tak wysoko, że ludzie, albo się ku niemu wspinają, przy pomocy łask Bożych i środków, jakie tenże chrystyanizm podaje, i wtedy przewyższają wszystko, co na świecie widziano — albo, spuszczając z oczu ideał i zakon Chrystusowy, spadają niżej mahometan, pod względem wiary, uczciwości i nawet obyczajów. A wówczas Islam,

[1] Odcinek *Czasu* pod wymienioną datą, choć bez podpisu, jest przez niego napisany, ale w tłumaczeniu znacznie skrócony. Między jego pismami znajduje się oryginał francuski, jako artykuł pisany do *Czasu*.

podług zamiaru Opatrzności, raz ich karze mieczem, drugi raz zawstydza i smaga swym przykładem.

Ale wśród tych wszystkich szczegółowych kwestyi, polemik, cytat, dokumentów, zapełniających szpalty Przeglądu *Diplomatic Review*, główna wielka myśl Urquharta coraz wyraźniej się zarysowuje — i wkońcu przychodzi do zupełnej kongruencyi z tem, czego uczy chrześcijańska filozofia. Prawo narodów, to nie zbiór traktatów, jak dzisiejsi legiści utrzymują. Traktat, jak kontrakt między prywatnymi, suponuje obowiązek wierności, dotrzymania umów; opiera się więc na jakiemś uprzedniem, wyższem prawie, z którego ten obowiązek płynie. Prawo narodów nie jest też zbiorem zwyczajów międzynarodowych, bo i zwyczaj nie może się stać obowiązkiem, jak tylko mocą jakiegoś prawa, nakazującego szanować zwyczaje, bądź jako preskrypcyę, bądź jako domyślne umowy. Prawo narodów jest tedy przedewszystkiem samym zakonem przyrodzonym, prawem moralnem w sumieniach ludzkich wyrytem, o ile ono dotyczy stosunków między gromadami ludzi, które narodami nazywamy — jednem słowem: sprawiedliwością między narodami, w prostem i zupeł-

nem tego słowa znaczeniu. — Ten zakon, będąc prawem natury człowieka, obowiązuje go bezwzględnie i powszechnie, tak w prywatnej, jak w publicznej sferze, tak w jednostkowem, jak w zbiorowem czyli państwowem działaniu. Czynić w tym zakonie wyjątki na korzyść państwa, przypuszczać, że mniemany interes jednego narodu może usprawiedliwić krzywdzenie drugiego, że racya stanu może być jedyną kierownicą władzców z pominięciem sprawiedliwości, jest to zupełnie zapoznać istotę prawa moralnego — które albo jest bezwzględnem, albo niczem nie jest.

Na tym zaś dopiero zakonie przyrodzonym, jako podstawie i zasadniczej normie wszelkich stosunków między państwami, układają się w ciągu wieków warstwy zwyczajów międzynarodowych, które wyszczególniają i poniekąd uzupełniają ten zakon — i na nim wreszcie budują się traktaty, tak samo, jak na nim opierają się w prywatnem życiu wszelkie umowy. I tak, ten zakon przyrodzony i Boży, z piętrzącymi się na nim zwyczajami i umowami ludów między sobą, stanowi gmach prawa narodów.

Czy ten zakon pozwala na wojnę? Niema żadnej wątpliwości, że wolno siłą bronić prawa,

czyli odpierać zamachy siły przeciwko prawu. Ludzie mający nad sobą wspólną wyższą władzę, jej powinni zostawić rozsądzenie ich praw i użycie siły w ich obronie, gdyż ta jest główna racya bytu władzy społecznej; państwa, t. j. uspołecznienia ludzkie nie mające już władzy nad sobą, same muszą bronić praw swoich; więc, jak długo zdarzają się wśród ludzkości zamachy na prawo, dzikie napaści narodu na naród, tak długo prawo moralne upoważnia wojnę w ich obronie. W czem Urquhart oddziela się, bardzo słusznie, od Kwakrów i innych marzycieli, nie uznających w żadnym przypadku godziwości wojny. Ażeby jednak wojna wobec prawa natury była godziwą, powinna mieć, jak dowodzi Urquhart, trzy warunki:

1° Musi być s p r a w i e d l i w ą, to jest podjętą w obronie prawa niewątpliwego, czyli ku odparciu jawnej i niewątpliwej krzywdy — inaczej jest po prostu zbiorowym rozbojem.

2° Musi być wojna k o n i e c z n ą, to jest dla powodów nie tylko słusznych, ale i odpowiednio ważnych, i po wyczerpaniu wszelkich innych środków do ocalenia swego prawa. Wojna bowiem jest tak wielkiem nieszczęściem, tak olbrzymią sumą gwałtów i cierpień ludzkich, że zbro-

dnią jest ją wszczynać dla interesów mniejszej doniosłości, albo mając jeszcze możność załatwienia jakimkolwiek innym sposobem zatargu z ustrzeżeniem swych praw.

Wreszcie 3° wojna powinna być legalną, t. j. otoczoną wszelkiemi formalnościami przez zwyczaje międzynarodowe uświęconemi: wydaną przez najwyższą władzę, wypowiedzianą wrogowi po właściwych wezwaniach, aby zadość uczynił, i ultimatach, ogłoszonych własnym poddanym, a zwłaszcza żołnierzom, z wyłuszczeniem powodów, aby zapewnić ich sumienia, że rozlew krwi, do którego mają rękę przyłożyć, jest sprawiedliwy i nieuchronny. Ta legalność wojny, choć napozór tylko formalna, jest też warunkiem koniecznym i ściśle obowiązującym, bo jest uświęconą odwiecznem prawem zwyczajowem wszystkich narodów cywilizowanych i nawet barbarzyńskich — bo zwłaszcza jest wyrazem i sankcyą, i jaką taką rękojmią dwóch pierwszych warunków: sprawiedliwości i konieczności wojny. Ażeby użycie gwałtu było czynem moralnie godziwym, trzeba, żeby ci wszyscy, którzy w nim biorą udział, nie tylko prawo do tego mieli, ale też wiedzieli o tem, że są w swem prawie.

Wojna, której brak jednego z tych trzech

istotnych warunków, nie jest wcale wojną, tylko rozbojem, pirateryą. Urquhart brał to na seryo. Po wojnie Anglii z Chinami w r. 1842, która ani uzasadnioną, ani nawet legalnie ogłoszoną nie była, zażądał od biskupów anglikańskich, aby wyznaczyli dzień pokuty dla ekspiacyi, i żeby wyklęli królowę. A tak sprawę wyświecił, że gdy następnie powstał proces o odszkodowanie za utratę towarów, które asekurowane były od przypadków korsarstwa, a nie od przypadku wojny — najwyższy trybunał angielski orzekł, że dana wyprawa chińska, z powodu której owe towary przepadły, istotną wojną nie była.

Ale czy państwo, zapyta niejeden, może się kierować innem prawem, jak interesem swoim? Czy mężowie stanu mogą mieć cokolwiek innego na względzie? — Na to Urquhart odpowie drugiem pytaniem: Co powiecie rozbójnikowi, który wymawia swe kradzieże i mordy tem, że widział w nich swój interes? Powiecie mu, że sprawiedliwość i moralność są ponad wszelkim interesem. Urquhart nic więcej nie powie; ja dodam drugą odpowiedź, dla tych moralistów dzisiejszych, którzy stracili z oczu pierwiastek bezwzględny prawa moralnego. Cóż wy powiecie, zapytam ich, takiemu zbrodniarzowi, by go

przekonać, że źle zrobił? Powiecie mu, że kradzież i mord są złymi interesami; że przez zbrodnie cały ustrój społeczeństwa cierpi, co musi się i na jednostkach niekorzystnie odbijać, a przez poszanowanie sprawiedliwości ogólny dobrobyt i pomyślność kwitnie. — Doskonale! ale któż nie widzi, że to samo zarówno i państw dotyczy? Poniewieranie prawa i sprawiedliwości w polityce między państwami, musi sprowadzać dzikie między niemi stosunki, ciągłe uzbrojenie, ciągłą niepewność jutra, jak między czerwonoskórcami Arizony — co też każde państwo dotkliwie odczuwać musi. I dziś, kiedy prawo narodów jest najwięcej poniewierane i zapomniane, zdarza się właśnie, że ta dzikość stosunków międzypaństwowych zaciężyła nad całą Europą w sposób nieznośny i przerażający. Więc państwa, więc mężowie stanu, którzy się powodują tak zwanym interesem państwowym z pominięciem prawa moralnego, źle robią podwójnie: najprzód, bo pogwałcenie prawa moralnego w rzeczach tak ważnych jest zawsze zbrodnią — po drugie, bo takie szukanie własnego państwowego interesu kompromituje najwyższe interesa ludzkości, i samego kraju, któremu przewodniczą.

Zestawiając zasady z historyą, Urquhart kon-

statuje, z tą rozległą znajomością aktów dyplomatycznych, jaką posiada, że wojny niesprawiedliwe zawsze wprawdzie bywały prowadzone, podobnie jak zawsze się zdarzały zbrodnie prywatne; ale mimo tych przekroczeń, powszechne poczucie prawa i sprawiedliwości w kwestyach wojny istniało; rozpoczynając wojnę, powody przekładano zwykle poważne; ci, którzy byli niesłusznie napadnięci, odwoływali się do prawa narodów, a w danym razie napastników karali jak zbójców. Kiedy r. 1602 książę Sabaudyi, bez wypowiedzenia wojny, najechał z wojskiem rzeczpospolitą Genueńską, Genueńczycy oburzeni tym rozbójniczym napadem, powiesili na murach swego miasta wszystkich sabaudzkich żołnierzy, których pojmać zdołali. Książę Sabaudzki nie śmiał się nawet pomścić; a inne państwa pochwaliły ten dzielny wymiar sprawiedliwości, który ocalił Genuę. Juryści zaś, jak Vattel, zapisali ten fakt, jako uznania godny precedens.

W naszym dopiero wieku, zdaniem Urquharta, wojny niesprawiedliwe, niepotrzebne, nawet nielegalne, zaczynają być systemem. Pierwszym wybitnym okazem w tym rodzaju jest wojna, a raczej napaść Anglii na Afganistan r. 1838, bez należytego wypowiedzenia, bez innego pretekstu,

jak, że pewien wódz Afganów, Dost Mohamed, miał być nieprzychylny dla Anglii. I ta też wyprawa skończyła się klęską Anglików. Ale za nią poszedł nieprzerwany szereg tak europejskich jak zamorskich wojen, w których prawo narodu coraz więcej było poniewierane, a różnica między wojną a korsarskim rozbojem coraz więcej się zacierała. Nawet napadnięci niesłusznie, nie myślą już o odwołaniu się do prawa narodów; i nawet ludzie, sumienni w prywatnem życiu, przyklaskują publicznym rozbojom i ludziom, którzy im przewodzą.

To zaślepienie oburza w najwyższym stopniu szlachetną duszę Urquharta. Jest to serwilizm, mówi, względem władz wykonawczych, nawyknienie słuchania ślepo ich rozkazów, kiedy się powinno je sądzić — zwłaszcza w rzeczy tak bardzo obchodzącej sumienie. Całe społeczeństwa za to odpowiadają, bo całe przykładają do tego rękę: pieniędzmi, krwią swych synów, głosami danymi ministrom, którzy wszczynają takie wojny, i posłom, którzy ich za to pod sąd nie oddają. A mogłyby społeczeństwa temu przeszkodzić, byleby sobie uświadomić chciały prawo moralne, i trzymać w karbach piastunów władzy wykonawczej, ciągle kuszonych ambicyą, manią wiel-

kości, i tak pochłoniętych troską o bieżące trudności, że tracą z oczu kardynalne bytu społeczeństwa podstawy.

Od tych obowiązków ogółu wobec kwestyi wojny wypadło siłą rzeczy Urquhartowi przejść do jeszcze trudniejszych obowiązków jednostki; spotkać się musiał z kwestyą: w razie gdy wojna jest niegodziwa, co ma czynić żołnierz do niej powołany? Urquhart, który nie zna transakcyi w zasadach, ani lęku przed ich konsekwencyami, odpowiada stanowczo i absolutnie: że wojskowy, żołnierz czy generał, powinien w takim wypadku odmówić posłuszeństwa, narazić się, jak będzie trzeba, na wszelkie następstwa, dać się zabić raczej, niż przyłożyć rękę do niegodziwej wojny — zupełnie tak samo, jak każdy prawy człowiek w prywatnych stosunkach powinien raczej dać się zabić, niż zaciągnąć do kradzieży i morderstwa. I za przykład stawia Urquhart dawnych chrześcijan, mianowicie żołnierzy Legii Tebańskiej, którzy odmówili posłuszeństwa, nie dlatego, jak zwykle mówią, że im kazano bogom ofiary czynić, ale dlatego, że ich chciano użyć do mordowania niewinnych chrześcijan. »Gotowe są ręce nasze, Imperator, przeciw wszelkiemu wrogowi,

ale za zbrodnię sobie poczytujemy, maczać je w krwi niewinnych obywateli« — tak pisali z obozu swego do Maksymiliana w liście, który się przechował [1], — i nie dobywszy miecza, dali się do jednego wyciąć za sprawiedliwość.

»Dziś, mówi jeszcze Urquhart, setki tysięcy ludzi wystawiają i poświęcają życie dla tak zwanego punktu honoru — ani jeden zaś nie narazi życia dla sprawiedliwości« [2]. A przecież, niech tylko mała liczba na to się odważy, to niechybnie zrobi wyłom w tym systemie nieprawości, który sumienia całego chrześcijaństwa przygnębia.

Tu powstała przeciwko Urquhartowi gwałtowna opozycya ze wszystkich obozów. Generałowie angielscy, mieszając się do dyskusyi w gazetach, wołali, że to jest podkopanie karności wojskowej, że szaleństwem jest czynić każdego żołnierza sędzią czynów jego przełożonych. Jeden patetycznie dowodził, że ojczyzna, żądając od żołnierza ofiary życia, obdarza go w zamian wolnością sumienia — istotnie miał powiedzieć, że odbiera mu sumienie — zwalniając go od odpowiedzialności moralnej. Urquhart odpowiadał

[1] Ruinart: *Acta Sanctorum.*

[2] Urquhart: *Rétablissement du droit canon.*

z uśmiechem, że nie o to chodzi, żeby spotęgować siłę i karność wojska do każdego użytku, ale o to właśnie, żeby mu odjąć możność czynienia źle. Żołnierz nie powinien sądzić wodza co do taktyki, marszów i ataków; ale co do uczciwości lub nieuczciwości czynów, jakie mu nakazują, każdy człowiek jest sędzią — i odpowiedzialności za to nikt na świecie z niego zdjąć nie może.

Ale wstąpili niebawem w szranki tej polemiki teologowie katoliccy. Przewodził im przeciw Urquhartowi O. Suffield Z. K.; po jego stronie walczył, między innymi, proboszcz z Baumont en Argonne, sławny później publicysta, ks. Dufourny. O. Suffield kładł zrazu wielki nacisk na przysięgę, która wiąże żołnierza z wolą dowódzcy; mówił, że aby jej nie dotrzymać, potrzebaby mieć taką pewność, tak niezbite dowody niesłuszności wojny, jakich w praktyce żołnierz mieć nie może. — Lecz Urquhart zwycięsko mu odpierał, że przysięga sankcyonuje tylko obowiązki służbowe, a w niczem ich nie zmienia; co grzechem byłoby zrobić bez przysięgi, to i po przysiędze jest grzechem. Żadna przysięga nie obowiązuje do słuchania władzy ludzkiej poza granicami uczciwości i prawa Bożego. W zagadnieniu więc: co jest moralnie godziwem, a co niegodziwem, po-

woływanie się na przysięgę jest nie na swojem miejscu. Żołnierz czasem ocenić nie może słuszności wojny, ale generał, ale oficer może. A kiedy wojna jest nawet nielegalną, bez form i bez ogłoszenia racyonalnych powodów, to i prosty żołnierz wiedzieć powinien, że nie o wojnę, tylko o rozbój chodzi.

Przyznać trzeba, że w początkach tej polemiki, jak O. Suffield nie uznawał faktycznie, żeby żołnierz mógł kiedykolwiek mieć pewność o niesłuszności wojny, tak znów Urquhart nie uznawał, żeby mógł być kiedykolwiek niepewnym. W ciągu jednak dyskusyi, przy pomocy teologów, Urquhart doszedł do prawdziwego i dokładnego sformułowania rzeczy: że nawet gdy wojna co do formy jest legalną, jeszcze co do słuszności jej powodów mogą zachodzić praktyczne wątpliwości; a wtedy w zasadzie podwładny powinien iść za zdaniem władzy: *praesumptio stat pro superiore*. Kiedy jednak O. Suffield zwalniał zupełnie wojskowych od obowiązku zastanawiania się nad słusznością sprawy, Urquhart zawsze tego zastanawiania się i badania bezwarunkowo wymagał, ponieważ o życie bliźniego chodzi.

Kiedy O. Suffield wspominał o ślepem posłuszeństwie, które Kościół pochwala w zakonni-

kach, Urquhart przytaczał reguły i konstytucye zakonne, w których zawsze jest zastrzeżone, że to posłuszeństwo obowiązuje tylko w granicach prawa Bożego i reguły. Zakonnik zresztą ma moralną pewność, na podstawie wypróbowanego ducha i tradycyi zakonu, że mu przełożony nic grzesznego nie rozkaże; a w wojskach niestety nakazy zbrodniczych czynów są aż nadto częste. Nie na tem wreszcie zależy ślepe posłuszeństwo, tak w wojsku, jak w zakonie, żeby zamykało oczy na moralność czynu, ale na tem, żeby nie patrzało na jego trudności i niebezpieczeństwa. »Jak zakonnik, mówi pięknie Urquhart, leci na rozkaz starszych do łoża cholerycznych, tak żołnierz biegnie na skinienie wodza zająć niebezpieczny posterunek. Zakonnik nie mówi przełożonemu: niech inny tam pójdzie; żołnierz tak samo. Żołnierz naraża bohatersko swe życie; zakonnik zarówno — obaj przez ślepe posłuszeństwo. Obaj są piękni, Ojcze Suffield! strzeż się, byś nie oszpecił żołnierza, odejmując mu sumienie, które Kościół w zakonniku chroni. Piękno i dobro są w czynach ludzkich nierozdzielne... Co stanowi wartość ofiary zakonnika? — niezawodnie wysoka moralność jego poświęcenia. Niechby na rozkaz przełożonego obranego z rozumu rzucił się

z alpejskiej skały, z perspektywą zabicia się i zgniecenia w dodatku niewinnego pastuszka — jakież uczucie wzbudzi w nas taki czyn posłuszeństwa, ślepego po nowożytnemu, t. j. szalonego i zbrodniczego? Tak samo rzecz się ma z żołnierzem. Skoro mu odejmujecie moralną wartość jego poświęcenia, skoro on wypełnia biernie rozkaz sprawiedliwy czy niesprawiedliwy, który go śle zabijać, to chociażby on cudów waleczności (miałem powiedzieć dzikości) na placu boju dokazywał, już nie może we mnie innego wzbudzić upodobania — jak wzbudza dzik wśród obławy« [1].

Zdecydowało wreszcie o wygranej Urquharta przeniesienie sporu na pole tradycyi kościelnych i prawa kanonicznego. O. Suffield rzucił był dość nieoględnie twierdzenie, że prawo kanoniczne milczy w tym przedmiocie i wcale warunków wojny sprawiedliwej nie określa. Podniósł Urquhart tę rękawicę i z wielką erudycyą, nie bez pomocy światłych teologów, wytoczył cały szereg orzeczeń Ojców Kościoła i wyroków papieskich i synodalnych, należących po wielkiej części do *Corpus juris*, które potępiają wojny niesprawiedliwe,

[1] *Revue Diplomatique*, vol. XIX. Avril 1871.

określają często ich warunki w przypadkach zupełnie konkretnych, stanowią różne kary kościelne, nie tylko przeciw książętom, którzy niegodziwie wojny prowadzą, ale też przeciwko wszystkim ich baronom i rycerzom, którzy im w tych wyprawach towarzyszą; postanawiają nakoniec ten kanon, który do dziś dnia obowiązuje, a który wszystkich żołnierzy biorących udział w wojnie niesprawiedliwej piętnuje *irregularitate*, t. j. nieudolnością do święceń kapłańskich — i to nie z tego tytułu, że materyalnie krew ludzką przelali, *ob defectum mansuetudinis*, ale z tego tytułu, że się splamili zbrodnią: *irregularitate ex crimine*[1].

Z pomiędzy wszystkich kanonistów, najbardziej wyczerpująco traktuje o wojnie Ferraris, pierwszorzędna powaga w prawie kościelnem. Tego też Urquhart zna nawskroś i cytując jego obszerne teksty i niezbite teologiczne wywody, potwierdza to wszystko, co sam zdrową logiką z prawa natury wyprowadził.

---

[1] W wojnie sprawiedliwej, ci tylko, co własną ręką krew przelali, stają się *irregulares, ex defectu mansuetudinis;* w wojnie zaś niesprawiedliwej całe wojsko i wszyscy uczestnicy wyprawy stają się *irregulares*, i to *ex crimine.*

Te myśli rozwijał Urquhart nie tylko w *Diplomatic Review*, ale też równocześnie w niezliczonych broszurach, które zwykle w dwóch językach, po angielsku i po francusku wydawał[1]. Wpływ jego coraz więcej w Anglii zdobywał gruntu. Ministrowie się go bali, jak mściwego geniusza, śledzącego ich kroki. Na kontynencie nawet myśli jego zaczęły kiełkować: Le Play'iści je propagowali; w Grenobli zawiązywało się towarzy-

[1] Appel d'un protestant au Pape, pour le rétablissement du droit public des nations, 1869. — Parallèle entre la Chrétienté et l'Empire ottoman, 1869. — Les Musulmans en exemple aux Chrétiens, 1869. — Le serment militaire et le Christianisme, 1869. — Les Comités des affaires étrangères aux évêques de l'Orient, 1869. — Les trois thèses du Père Suffield sur le droit des gens, etc., 1869. — Prédiction de la crise actuelle, 1869. — Le Pape, le sultan et le czar. — Islam as a Political system and the Greek and Russian Churches. — Correspondance entre M. Urquhart et l'évêque d'Orléans, 1870. — Mémoire sur les relations de la Russie et de l'Europe, 1870. — Rétablissement du droit canon, 1870. — Adresse au sultan, 1870. — Du besoin d'établir dans chaque pays un tribunal pour décider sur la nécessité et la justice d'une guerre, 1871. — De l'effet des mots sur le caractère des hommes et sur le sort des nations, 1871. — Désolation de la Chrétienté par suite de la substitution de la familliarité à la politesse, 1871. — Un tribunal pour connaître des cas de guerre. Adresse à l'Assemblée

stwo zawołanych prawników, do badania zasadniczo prawa narodów i jego zastosowań. I do dziś dnia to towarzystwo wydaje znakomity swój organ: *Revue catholique des institutions et du droit.* Wtem nadszedł rok 1869. Pius IX. zapowiedział światu sobór powszechny.

Ten objaw potęgi moralnej i żywotności Kościoła katolickiego wzniecił nowy prąd myśli w duszy Urquharta. Jakkolwiek innowierca, powiedział on sobie, że Papież jest bądź co bądź największą powagą duchową na świecie, że nad czem on z takim mozołem od tylu lat pracuje, tego jedno orzeczenie Soboru daleko skuteczniej dokazać może. Napisał więc sławną w onym czasie broszurę w trzech językach: po łacinie, angielsku i francusku, p. t.: *Odezwa protestanta*

---

nationale à Versailles, 1872. — Sur les procedures pour la guerre parmi les nations civilisées, à l'appui de l'Adresse à l'Assemblée nationale, 1872. — Le patriarche Hassoun, 1872. — La question arménienne. Appel aux gouvernements d'Europe, 1872. — Adresse anglaise à l'Assemblée nationale de la France, 1873. — La nécessité pour d'Europe de revenir au Droit de Gens, 1873. — Ce qu'il faut pour former un homme d'Etat, 1873. — La force navale supprimée par les puissances maritimes, 1873. — Des quatre guerres de la Révolution, etc., 1874. — Les Catholiques et le Pape, 1874, etc., etc.

do Papieża, o wskrzeszenie prawa narodów. W tej odezwie, streściwszy najprzód swój pogląd, któryśmy poprzednio omówili: identyczność prawa narodów z prawem moralności, dzisiejsze tego prawa zapoznanie w wojnach niepotrzebnych i niesprawiedliwych, historyczną progresyę tego upadku prawa narodów w ciągu naszego stulecia — przechodzi następnie do wniosków praktycznych: prawo narodów musi być wskrzeszone, i wskrzeszone być może, ale nie przez rządy, tylko przez społeczeństwa, które zrozumiawszy raz, że Dekalog powinien być podstawą prawa publicznego, mogą do tego zmusić swe rządy. Społeczeństwom wreszcie nikt inny lepiej pod tym względem oczu otworzyć nie może, jak władza nauczająca Kościoła katolickiego. Długo ona ten obowiązek zaniedbała, zdaniem Urquharta, ale teraz, kiedy Sobór zwołany, najwłaściwsza jest do tego chwila.

Lecz nie dosyć Urquhartowi na tem ogólnem orzeczeniu zasad; twierdzi on, że Kościół powinien także w ich zastosowaniu i w pojedynczych ważnych przypadkach sumienie wiernych oświecać; gorszy się tem, że Kościół poświęca sztandary i rozgrzesza w konfesyonale idących do boju, a po zwycięstwie śpiewa *Te Deum,* tak po

jednej jak po drugiej stronie walczących, choć widoczną jest rzeczą, że z jednej strony przynajmniej jest niesprawiedliwość i gwałt. Żąda więc, żeby było w Rzymie kolegium dyplomatów duchownych — nakształt *Collegium Fecialium* w starym Rzymie i Ulemy w państwie Padyszaha — któreby śledziło bieg wypadków i intryg politycznych, a ile razy zanosi się na wojnę, rozstrzygało, czy wojna jest potrzebna i słuszna, i po której stronie jest sprawiedliwość — i żeby Papież swą najwyższą powagą, nie czekając prośby stron o rozjemstwo, wyrokował: po tej stronie jest niesłuszność; nikomu z tej strony nie godzi się brać broni do ręki. Papież, sądzi Urquhart, ma do dziś dnia tak decydujący wpływ na sumienia 200 milionów katolików, taki ma nawet urok i powagę moralną wśród reszty świata chrześcijańskiego, że wyrok jego w ten sposób wypowiedziany i uzasadniony, rozbroiłby faktycznie stronę niesprawiedliwie broń podnoszącą. Nakoniec, ponieważ takich dyplomatów i sędziów spraw ludzkich się nie improwizuje, projektuje Urquhart, żeby Papież założył w Rzymie szkołę dyplomatyczną, w którejby prawo narodów i cała jego historya były gruntownie i wszechstronnie wykładane i badane.

Co sądzić o tej myśli Urquharta? Co do możności i potrzeby uroczystego orzeczenia zasad prawa narodów i warunków godziwości wojny, w czasie, kiedy świat o nich tak bardzo zapomniał, niezawodnie Urquhart miał słuszność; i zapewnie, gdyby sobór nie był nieszczęśliwie przerwany, rzecz byłaby przyszła do skutku. Między aktami soboru znajduje się wspaniały postulat Patryarchy Cylicyjskiego Hassuna i dwudziestu biskupów całej Armenii katolickiej, *De re militari*, zredagowany pod wpływem, a może własną ręką Urquharta, w którym wszystkie zasady i warunki dotyczące wojny, są podług jego myśli określone [1].

Ale czy jest praktycznie możebnem, ażeby Papież w każdym poszczególnym przypadku wojny o jej godziwości rozstrzygał — to już rzecz mniej oczywista. W razach widocznej napaści bez racyonalnego powodu lub bez zachowania legalnych form, najezdzca już byłby z góry potępiony przez orzeczenie ogólnych zasad, i nie potrzebaby osobnego wyroku papieskiego, aby duchowieństwo miejscowe zastosowało się do nich

[1] *Omnium Concilii Vaticani documentorum collectio* per Conradum Martin. De rebus dogmaticis Postulatum 11, pag. 98.

i pouczało wiernych. W razach zaś zawilszych i niejasnych sporów, dekret papieski musiałby mieć już nie tylko charakter orzeczenia nauczyciela moralności o godności czynu, ale charakter wyroku sędziego, który sprawę sporną rozstrzyga. A to, czy jest właściwem w czasie, kiedy państwa nie uznają wspólnie Papieża, jak w średnich wiekach, za swego sędziego w sprawach nawet doczesnych? Czy nie możnaby przeciwstawić takiemu sądownictwu tego, co Chrystus odpowiedział komuś, żądającemu, żeby kazał jego bratu podzielić się z nim dziedzictwem: »Człowiecze, któż mię postanowił sędzią nad wami«?[1] Ludzkość ma w papiestwie gotowy, z daru Opatrzności, trybunał, który może jej spory i waśnie najbezstronniej i najsprawiedliwiej rozsądzać i wiele przelewu krwi i łez jej oszczędzić; ale musi ona zapewnie stać się tego godną i tego chcieć. Ostatecznie, w kwestyi tak doniosłej a trudnej, nie śmiem stanowczego zdania wyrazić. Powiem tylko, że gdy Urquhart złożył swą odezwę u stóp Piusa IX, Papież mu powiedział: »Synu, masz poglądy najprawdziwsze o kwestyach najważniejszych«.

[1] Łuk. XII, 14.

Urquhart pozostał w Rzymie przez cały czas soboru, i oczywiście tam nie próżnował. Zbliżył się jeszcze więcej do Kościoła — i nawet, rzecz dziwna, ten protestant przysłużył się soborowi. Skoro powstała kwestya nieomylności papieskiej, Urquhart stanął gorliwie po jej stronie. Zrozumiał, że ten dogmat logicznie wynika z zasad katolicyzmu, i że jego orzeczenie spotęguje powagę Papieża, której potrzebę dla spraw międzynarodowych tak doskonale oceniał. Kiedy pewien biskup francuski, z poparciem swego rządu, począł agitować w wielkim sekrecie między biskupami wschodnimi obecnymi w Rzymie, aby ich przeciągnąć ryczałtem do opozycyi przeciwko nieomylności, Urquhart, który miał między nimi wiele stosunków osobistych, wykrył te tajne roboty, i do tego doprowadził, że cały episkopat wschodni stanął właśnie po stronie nieomylności.

Pius IX wielką okazywał Urquhartowi życzliwość; zaszczycił go osobnem *Breve;* zanosiło się na to, że sobór zajmie się jego projektami — gdy nagle zaskoczyły smutne wypadki. Sobór musiał się zawiesić, Piemontczycy wkroczyli do Rzymu; Francya, którą Urquhart szczególnie kochał, padła pod ciosami okrutnej wojny; stronnicy Urquharta w Anglii, zrażeni jego przychylnością dla

Papieża i sprawy nieomylności, po większej części go opuścili. Tyloma klęskami razem przygnębiony, nie ustawał jednak dzielny szermierz; owszem, mnożył się w pracy, coraz więcej puszczał w świat ognistych broszur, piętnując niegodziwość zaboru Rzymu i zbrodnie wojny niemiecko-francuskiej. Aż wreszcie siły jego, jakkolwiek wielkie, wyczerpały się do ostatka.

Umarł Urquhart w Neapolu 1877 r., zabity literalnie nadmiarem pracy. Umierając błogosławił żonę i dzieci, które za jego pozwoleniem przechodziły na katolicyzm. Sam katolikiem nie został. Dlaczego? Bogu jednemu tajniki serc wiadome; ale może dlatego, że patrzał tylko na Kościół, jako na narzędzie najzdolniejsze do przeprowadzenia swych myśli dla dobra ludzkości; a może nigdy mu się nie przypatrzył, jako matce, którą trzeba z synowską pokorą o drogę zbawienia pytać.

Zeszedł z widowni człowiek — ale prawdy, które ten człowiek wiekowi naszemu przypominał, nie umarły; są to prawdy absolutne. Choć siane przez Urquharta w złej chwili, nie kiełkują dotąd, doczekają się jednak swej pory. Kiedy ludzkość

będzie miała dosyć tych gwałtów, tych przelewów krwi, tego wszechwładztwa siły, wtedy przypomni sobie, że istnieje wieczyste prawo, które pokój światu dać może i narody podług myśli Bożej w harmonii skojarzyć.

V.

SZKOŁA MIĘDZY RODZINĄ, PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM[1].

Kiedy r. 1888 książę Lichtenstein rzucił swój wśród izby wiedeńskiej wniosek o szkole wyznaniowej, był to, powiedzieć można, raz pierwszy — od smutnej pamięci austryackich praw majowych — co postawioną została w tym parlamencie kwestya zasadnicza. Stąd nic dziwnego, że tyle zamieszania i popłochu wywołała, i że stronnictwa, ugrupowane około bieżących interesów swych narodowości, a nieoswojone z takimi pociskami, straciły na razie oryentacyę.

Lecz zamiast stronnictw politycznych, zoryen-

[1] Pisane r. 1888, pod tyt.: *Co sądzić o wniosku księcia Lichtensteina?* — i r. 1893 w Referacie *O szkole katolickiej* na wiecu krakowskim.

towały się natychmiast przekonania w szerokich kołach społeczeństwa. Żywioły »liberalne«, czyli bezwyznaniowo-centralistyczno-żydowskie, zrozumiały od razu, że to mina podłożona pod ich najdroższy gmach praw majowych, pod warownię ich przeszłości i przyszłości — i to w punkcie najniebezpieczniejszym: w kwestyi szkół ludowych — i w mgnieniu oka uderzyły na alarm, i wznieciły taką wrzawę, że cała Austrya zatrzęsła się w posadach, a echa odbiły się w najdalszych krajach. Prasa ich, która nas od dawna oswoiła z tonem gwałtownym, tym razem nie znała granic. »Ks. Lichtenstein, wołała *N. Fr. Presse*, sam nie wie, jak straszne jabłko niezgody rzucił dziś w parlamentarnej izbie. Dlatego bez odwłoki, pierwszego zaraz dnia wręcz mu oświadczamy: gdyby przyjść miało do ostateczności, gdyby rząd nie okazał się dość silnym i nie mógł przeszkodzić temu zamachowi na wszystko co jest cennem, drogiem i świętem dla Austryaka, natenczas bądź co bądź zamachowi temu przeszkodzi opozycya«... Jeszcze namiętniej odzywała się *Deutsche Zeitung:* »Książęcy rewolucyonista Lichtenstein zuchwałą ręką rzucił tlejącą głownię w istniejące ustawodawstwo szkolne; a czarni Jacobini w habitach i frakach tańczą

dokoła ognia rozkoszną karmaniolę. Nie tylko całe dzisiejsze szkolnictwo przybrałoby musiało odmienną postać wskutek tej lichtensteiniady, lecz cała Austrya dzisiejsza, mocarstwo jakkolwiek przynajmniej duchowi czasu odpowiadające, zmieniłaby się w zapleśniałe państwo konkordatowe!« W tym samym dytyrambowym tonie wtórzył cały chór większych i mniejszych, wiedeńskich i peszteńskich, i prowincyonalnych gazet tej kliki. Za głosami prasy szły uchwały rad miejskich »przeciw poddaniu państwa pod jarzmo Kościoła«[1], demonstracye uliczne, wiece, adresy i t. d.; żaden środek agitacyi nie został pominięty.

Z drugiej strony wytrawni i oświeceni katolicy innych prowincyi austryackich, zwarli prędko szeregi około wniosku Lichtensteina, i choć mniej gwałtownie jak tamci, jednak niemniej stanowczo zajęli się jego popieraniem. Wybitni mężowie, na przodzie różnych partyi narodowych stojący, jak sam ks. Lichtenstein, hr. Egbert Belcredi, ks. Ernest Windischgraetz i inni, ułożyli wymowne i niemal rzewne adresy, jeden od mężczyzn, drugi od matek katolickich, w któ-

[1] Uchwała rady miejskiej Wiednia.

rych dali wyraz niepokojom i żądaniom od dawna tlejącym w ludności katolickiej w Austryi; powiedzieli, że »źle się dzieje z wzrastającemi obecnie pokoleniami, źle pod względem religii, sumienności, obyczajów, nawet wśród żeńskiej płci, która ma stanąć na straży ogniska domowego; że chęć używania pochłania wszystkie inne aspiracye młodego wieku; że liczba zbrodniarzy między podrostkami wzrasta przerażająco — a że przyczyna tego złego tkwi w złej szkole, mianowicie w jej charakterze bezwyznaniowym i uchyleniu opieki Kościoła«.

Po różnych prowincyach powstały natychmiast komitety celem zbierania podpisów. W samej Niższej Austryi 191 burmistrzów oświadczyło się za szkołą wyznaniową; w Czechach i w Morawii liczba petentów, dorosłych mężczyzn, doszła wnet do wielkich rozmiarów; nie mówię nic o Tyrolu, który jak jeden mąż domagał się szkoły katolickiej, i żalił się na wstrętny, narzucony sobie system.

Wreszcie i Ojciec święty, przemawiając do pielgrzymów austryackich w kwietniu tegoż roku, nie dwuznacznie poparł swą najwyższą powagą ich usiłowania o szkołę wyznaniową, mówił o pieczy, jaką Kościół mocą posłannictwa swego ota-

cza dziatwę, i wyraził »polecenie dla tych, co piastują władzę, by mądremi prawami zapewnić się starali wzrastającym pokoleniom wykształcenie i wychowanie prawdziwie chrześcijańskie«.

Takie faktyczne ugrupowanie ludzi i zdań, za i przeciw wnioskowi Lichtensteina, dużo już daje do myślenia o jego doniosłości. Gdyby ten wniosek nie był dyametralnie przeciwny programowi partyi żydowsko-liberalnej, czyby cała ta partya tak jednomyślnie przeciwko niemu stawała? Gdyby choć ten wniosek był mało znaczący, niepotrzebny dla zapewnienia wyznaniowego charakteru szkoły w Austryi, czyby tak namiętne *tolle* przeciwko niemu podnoszono? A z drugiej strony, gdyby idea tego wniosku nie wynikała logicznie z zasad i praw Kościoła, gdyby nie była niezaprzeczonym warunkiem utrzymania i rozwoju katolicyzmu wśród ludów Austryi, czyby katolicy z tak różnych partyi, centraliści razem z federalistami i narodowcami, zszeregowali się ku jej obronie? czyby przynajmniej Ojciec święty nie był przemilczał tej sprawy?

W Galicyi, przyznać trzeba, może najmniej się przejawił zmysł katolicki, *sensus catholicus*, w tej kwestyi. Mieliśmy złe *praecedentia*. W sej-

mie krajowym między 1870 a 1874 r. odzywały się zdania najskrajniejszego wiedeńskiego liberalizmu — i ostatecznie te zdania przeważyły. Chełpiono się tem, że Galicya pierwsza i jeszcze przed Wiedniem użyła swej autonomii szkolnej, by strącić Kościół z jego posady, i postawić na równi rabina z księdzem w szkołach krajowych. Od tego czasu, Bogu dziękować, kraj nasz niemało otrzeźwiał z liberalizmu i nieco postąpił w rozumieniu swych moralno-religijnych interesów; wiele przemówień w nowym gmachu sejmowym naprawiło perory wypowiedziane w starym. Ale zostało jeszcze u nas wiele uprzedzeń w tej kwestyi, wiele niejasności w pojęciach i przekonaniach. A gdy grono Lichtensteina podniosło sztandar zasady, niespożytego prawa Kościoła do szkoły, po wielkiej części nie zrozumiano, o co idzie.

Mówiono, że dzisiejszej szkole nic nie brakuje pod względem wymagań religijnych, »kiedy uczą w niej religii i nawet od pacierza lekcye zaczynają!« Mówiono, że za dawnych czasów pod nadzorem duchowieństwa były złe szkoły, więc nie można do tego systemu wracać. Wyrażano obawę, że w pewnych stronach duchowieństwo nadużyje szkoły we własnych celach, ze

szkodą religii i państwa. Podnoszono przeciw wnioskowi rozmaite uboczne trudnostki: nowy kłopot dla rządu — podburzenie namiętności religijnych — jeśli szkoła wyznaniowa, to sankcya dla hajderów, tych uczelni fanatyzmu! — a co robić w miejscach, gdzie panują różne religie? czy dzieci pewnego wyznania będą zmuszone uczęszczać do szkoły noszącej znamię wyznania im obcego? i t. d.

W kwestyach tak pierwszorzędnej doniosłości, jak szkoła ludowa, nie zaczyna się od drobiazgowych trudności i zawikłań, ale zaczyna się od wielkich zasad — bo tym tylko sposobem można dojść do jasnych poglądów i trwałych, na prawdzie opartych instytucyi.

Żeby sobie wyrobić pojęcie o szkole wyznaniowej, trzeba najprzód wiedzieć co to jest religia, a w szczególności religia katolicka, która jest niemal powszechną w Austryi. Religia katolicka nie jest tylko uczuciem, przekonaniem, zbiorem pewnych nauk i przepisów, ale, jakeśmy w pierwszym rozdziale obszerniej wyjaśnili, ukonstytuowana jest przez samego Chrystusa w organizm społeczny, który Kościołem katolickim nazywamy. Jest to postać religii, obdarzona wła-

sną, od Boga jedynie zależną, zwierzchnością. — Stąd wynika, jak magistralnie wykazuje Leon XIII w encyklice o Ustroju Państw, że »dwie są najwyższe władze, między któremi rozdzielił Bóg rządy ludzkości«. My katolicy jesteśmy jednocześnie obywatelami dwóch społeczeństw, mamy nad sobą dwie zwierzchności, kościelną i państwową, z których każda ma swój zakres i jest w tym zakresie najwyższą i niepodległą, jak to Ojciec święty w tejże encyklice obszernie tłumaczy. Z tej dwoistości władzy mogą wyniknąć, przy ułomności ludzkiej, rozmaite starcia i zamieszki; ale ona jest dla każdego katolika zasadniczym pewnikiem, do jego wiary należącym — i ona jest dla społeczeństw przez Chrystusa odrodzonych podstawą i rękojmią wolności sumienia i godności człowieczej, jakiej nie znał poganizm.

Stąd dalej wynika — co do naszej kwestyi — że dzieci przychodząc na świat w chrześcijańskiem społeczeństwie, dostają się pod moc i opiekę dwóch władz, kościelnej i państwowej, a oraz bezpośrednio, prawem natury, zależą od trzeciej — rodzicielskiej.

Zatem szkoła, a w pierwszym rzędzie szkoła

ludowa, która wychowuje dzieci, z natury rzeczy zależna jest od trzech władz pomienionych.

Władza rodzicielska stoi niżej od tamtych dwóch; choć od nich nie pochodzi i jest w swojej sferze samoistną, może jednak, w razach jawnych nadużyć, być przez nie do swych obowiązków znagloną. Ale ta władza jest najbliższą dziecku, jej prawa są najpierwsze, najnietykalniejsze; sam Kościół uchyla swą najwyższą władzę przed ich nienaruszalnością, i sam potępił niegdyś zbytnią gorliwość tych, którzy małe dzieci przemocą porywali Żydom, aby je ochrzcić i po chrześcijańsku wychować. »Ojcowie rodzin, jak powiedział Mallinkrodt wobec parlamentu niemieckiego, są i zawsze zostaną nieodwołalnymi nadzorcami szkoły«.

To prawo rodzicielskie wymaga po pierwsze: żeby rodzice mieli (o ile materyalne warunki pozwalają) wolny wybór szkoły — a więc niesłusznym i krzywdzącym jest dla rodzin monopol państwowy w szkole; więc też należy się równouprawnienie szkół prywatnych z publicznemi, i nawet z domową edukacyą, skonstatowaną egzaminem.

Prawo rodzicielskie wymaga po drugie: żeby

przymus szkolny nie rozciągał się dalej, niż sięga istotna potrzeba dziecka. W obecnym stanie cywilizacyi, za ściśle potrzebne uważać można, oprócz religii, powszechne środki udzielania myśli, t. j. czytanie, pisanie, rachowanie — tudzież elementarne pojęcia o prawach przyrody i o ustroju państwa, do którego się należy. Odmówienie tych wiadomości dziecku, jest istotną i na całe życie doniosłą krzywdą i dlatego można zmusić rodziców do dania dzieciom tego stopnia wykształcenia. Szerszy zakres nauk może być korzystnym lub nie, ale to do uznania rodziców należy. Można, w miarę dobrobytu państwa, ułatwiać jak najszersze kształcenie się ludowi, można lud do niego zachęcać; ale nie można zmuszać, bo jakość kształcenia dzieci należy do przyrodzonego prawa rodziców [1].

[1] Jak np. w wychowaniu fizycznem dzieci, może państwo, jako najwyższy nadzorca, karać rodziców, którzyby odmawiali dzieciom pokarmu lub powietrza niezbędnego do życia, ale nie może im przepisywać, żeby te lub owe wygódki lub potrawy dzieciom swoim dawali — taksamo w wychowaniu umysłowem, państwo może narzucić to, co jest ściśle potrzebnem, ale nic więcej; w jednym i drugim przypadku, jest ta sama zasada: że władza rodzicielska w zakresie wychowania jest samoistną i niezależną, w razie jednak niewątpliwego nadużycia, władza wyższa ma prawo interwencyi.

Druga władza, państwo, ma też względem szkoły prawa i obowiązki — nie jakoby dla niego rodzili się i wychowywali ludzie, ale, że ono jest dla ludzi, na to, by było stróżem i obrońcą ich praw przyrodzonych.

Do państwa zatem należy: starać się, aby były szkoły. Gdzie inicyatywa prywatna temu w zupełności zaradza, jak w Stanach Zjednoczonych i w Anglii do niedawnych czasów, tam już państwo nie powinno się tem obarczać. Kiedy inicyatywa kościelna tę potrzebę społeczeństwa opatruje, wówczas również państwo nie potrzebuje się o to troszczyć. Indziej, gdzie niema lub nie dosyć jest tej inicyatywy, państwo ma zakładać szkoły w duchu społeczeństwa, którem rządzi, uwzględniając ogólne wymagania rodzin, i jak się wyżej powiedziało, nie przywłaszczając sobie monopolu, nie zabijając inicyatywy prywatnej, któraby chciała z niem współzawodniczyć.

Nadto we wszystkich wogóle szkołach, państwo ma nadzorować: żeby moralność i spokój publiczny nie były zakłócone, bo to zawsze do jego sfery należy — żeby konieczna doza nauki była dana — żeby wszystkie dzieci w niej udział miały.

I ten nadzór niekoniecznie musi być jednaki: z natury rzeczy potrzebniejszy jest w szkołach czysto prywatnych, tudzież w szkołach religijnych takich wyznań, których miejscowy kierownik żadnej wyższej nie podlega kontroli, albo których doktryny są wątpliwe i zamglone. Kiedy zaś idzie o szkoły prowadzone przez taką instytucyę jak Kościół katolicki, który ma naukę notoryczną, hierarchię zcentralizowaną, który historycznie dowiódł swej zdolności do wychowania, który więc (choćby się nie wierzyło w jego boskie posłannictwo (najzupełniejszą daje pod względem pedagogicznym gwarancyę, wtedy sam rozum dyktuje, że państwo nie potrzebuje się troszczyć o nadzór.

Trzecia władza, K o ś c i ó ł, ma również niewątpliwe prawo do szkoły. Prawo to nie na tem tylko polega — co często powtarzają — że Kościół szkołę w społeczeństwach chrześcijańskich stworzył i wypielęgnował. Nie jest to tylko prawo historyczne, jak starej arystokracyi do przywilejów i pretendentów do tronów. Ale Kościół ma prawo do szkoły dlatego, że jest rzeczywiście drugą, najwyższą i niepodległą władzą, a szkoła jest jedną z tych rzeczy obejmujących całego

człowieka, które do obu władz koniecznie należą, i w których obie harmonijnie godzić się muszą.

Co więcej, szkoła w szczególniejszy sposób do Kościoła należy dlatego, że zadaniem jej jest wychowanie — wychowanie jest kształceniem w pierwszym rzędzie moralnej, w drugim umysłowej strony dziecka — moralność stoi na religii — a religia z Bożego ustanowienia należy do Kościoła. Wiemy, że pozytywiści usiłują zbudować moralność poza religią, ale oni sami przyznać muszą, że ich dzieło nie jest dokonane; sami nawet uznają, że ich dzieło nie jest dla ludu; a żaden na świecie rozsądny pedagog nie marzył o moralności bezwyznaniowej dla dzieci. Stąd nawet dziś obowiązująca ustawa dla szkół ludowych z r. 1869, choć przez liberałów i z tendencyą antireligijną ułożona, postawić musiała na wstępie § 1-go zasadę: »że zadaniem szkoły jest wychowywać dzieci obyczajowo-religijnie«.

Szkoła wychowuje tem samem, że bierze od rodziców dzieci, kiedy sprawa wychowania ich jeszcze nie ukończona, a często kiedy ledwo zaczęta. Szkoła wychowuje przez pojęcia, jakie podaje młodocianym umysłom, przez środki, ja-

kimi działa na ich serca, aby od nich pewną miarę pracy i karności osiągnąć, przez osobisty wpływ nauczyciela, niemniej przez wpływ współuczniów, którzy są całym małym światem dla dziecka.

Najwięcej wychowuje szkoła ludowa, mniej średnia, jeszcze mniej wyższa; bo naturalnym porządkiem, wpływ wychowawczy maleje z latami, a przeważają studya, i to coraz samodzielniejsze. Dlatego to Kościół nie zrzeka się katolickich uniwersytetów — ale daleko mocniej domaga się katolickich szkół średnich — a najmocniej, zawsze i najpierwej, katolickich szkół ludowych.

I czego się istotnie Kościół domaga? czy żeby sam był panem szkoły? — Kiedy państwo nie myślało jeszcze o opatrzeniu tej potrzeby społeczeństwa, Kościół zakładał szkoły, uczył, i był oczywiście panem w szkołach przez siebie założonych. Dziś, kiedy państwo dość powszechnie podejmuje się szkolnictwa — to w krajach, gdzie uczy w duchu antireligijnym, zostawiając jednak drugim wolność nauczania, Kościół stara się obok państwowych swoje szkoły zakładać; gdzie zaś państwo przywłaszcza sobie faktyczny monopol nauki, Ko-

ściół mu powiada: ucz, ale twe szkoły muszą być katolickie w katolickiem społeczeństwie. Tego jednego Kościół się bezwarunkowo domaga; a jeśli kiedy czego więcej żądał, to tylko warunkowo, o ile to w danych okolicznościach do zapewnienia tego jednego było potrzebnem.

A co to znaczy: szkoła katolicka — albo według ogólniejszej, dziś utartej formuły szkoła wyznaniowa? Czy to, że w niej uczyć mają między innymi przedmiotami religii katolickiej? Aleć może szkoła bezwyznaniowa, może i mahometańska zrobić katolikom tę grzeczność. A czy lekcya religii stanowi całe wychowanie, jakie szkoła daje?

Szkoła katolicka, to znaczy najpierw: że w niej wszystkie przedmioty wykładają się po katolicku: t. j. bez naruszenia żadnego z przekonań ani uczuć katolickich, a z takim poglądem na rzeczy i sądem o nich, jaki mieć może uczony, ale wierzący katolik. Bo, jak powiedzieliśmy, pojęcia o rzeczach, jakie się młodzieńczym umysłom wpaja, są pierwszym czynnikiem wychowawczym. — Rozumie się, że z tej samej przyczyny i podręczniki wykładów temuż prawu podlegają.

Szkoła katolicka, to znaczy, po drugie: że

całe etyczne prowadzenie uczniów, pobudki, jakiemi się na nich działa, praktyki, do których ich się zaprawia, oparte są prawdziwie na katolickiej etyce: bo, jakeśmy widzieli, to działanie na serce jest drugim, jeszcze ważniejszym od pierwszego, czynnikiem wychowawczym.

Szkoła katolicka, to znaczy po trzecie: że zawiera wyłącznie dzieci katolickie, i po czwarte: że nauczyciel jest również katolik; co suponuje, że dzieci innych religii mają osobne dla siebie wyznaniowe szkoły. Dwa te warunki muszą oczywiście pojedyncze w praktyce przypuszczać wyjątki, nie uwłaczające zasadzie; ale zresztą nie wiem, czy w jakiem państwie łatwiej ten podział podług wyznań dałby się przeprowadzić, z *minimum* wyjątków, jak w państwie austryackiem. Warunki zaś te są równie, jak dwa pierwsze niezbędne i szkole wyznaniowej istotne, bo bez nich i pierwsze byłyby niedorzeczne teoretycznie, a praktycznie niemożliwe. I jakżeż, proszę, wśród atmosfery szkoły mieszanej kiełkować ma w sercu i umyśle dziecka prosta, niezachwiana wiara i zakwitnąć pobożnością? Kolegując z towarzyszami różnych wyznań, może poddane nauczycielowi obcej religii, dziecko nabywać musi w tej szkole, nie obywatelskiej tole-

rancyi dla ludzi innych przekonań, bo ta z wiekiem dopiero przychodzi, ale obojętności dla samej religii, a przynajmniej nawpół świadomego wyobrażenia, że jedno wyznanie względnie tylko lepsze od drugiego — a to już jest podcięciem korzenia wiary.

Te więc cztery warunki stanowią istotę szkoły katolickiej, względnie wyznaniowej. Rozumie się, że Kościół, postawiony od Chrystusa, jako najwyższy nauczyciel i stróż religii, ma rdzenne prawo do nadzoru nad szkołami pod tym względem; ale fałszem jest, żeby się w nich domagał panowania księży. Nawet z owego nadzoru ustępuje on w miarę, jak czy państwowa, czy prywatna instytucya daje rękojmię, że po katolicku uczy i wychowuje. Tak dawnym autonomicznym wszechnicom w średnich wiekach, a niektórym aż do przeszłego stulecia, zaufał zupełnie, i nawet doktrynalne ich orzeczenia największem otaczał uszanowaniem. Dziś, kiedy przemaga system szkół państwowych, czy biskupi mają, jak niegdyś, programy nauk kreślić? czy mianować nauczycieli ludowych, jak to czynił biskup wrocławski na całym Śląsku aż do kulturkampfu? — to kwestye czasu, miejsca, praw nabytych. Czy godziny religii mają być pomnożone, czy pen-

sye katechetów podwyższone — to kwestye pedagogiki i finansów publicznych, które z tych punktów widzenia dyskutować się dają. Ale, jakkolwiek się te i tym podobne kwestye rozstrzygną, zawsze i bezwarunkowo szkoły katolickiej Kościół domagać się musi, a szkoły bezwyznaniowe, szkoły mieszane musi potępiać.

Wiadomo, jak często błogosł. pamięci Pius IX w przemówieniach i listach swoich do tego przedmiotu wracał. Streścił zaś te swoje odezwy w dwóch tezach *Syllabusa*, 45-tej i 47-mej, w których liberalną doktrynę, przedstawiającą szkoły publiczne od wpływu Kościoła i wiary wyzwolone, jako wykwit cywilizacyi, surowo napiętnował[1]. — Dziś panujący nam Leon XIII tę samą

[1] *Syllab.* Prop. 47: »Postulat optima civilis societatis ratio ut populares scholae, quae patent omnibus cuiusque e populo classis pueris, ac publica universim instituta, quae litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi iuventutis curandae sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate, moderatrice vi ac ingerentia, plenoque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subiiciantur, ad imperantium placita et ad communium aetatis opinionum amussim«.

Prop. 45: »Totum scholarum publicarum regimen in quibus iuventus christiana alicuius reipublicae instituitur, episcopalibus dumtaxat seminariis aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem

lekcyę niemniej często, a bardziej może wyraziście potężnym swym głosem światu powtarza. »Kościół — pisze on między innemi w encyklice *Nobilissima*[1] — który jest stróżem i obrońcą nieskazitelności wiary, który powierzoną sobie od Boga założyciela swego władzą wszystkie narody wodzić powinien do chrześcijańskiej mądrości, i czuwać zarazem nad prawidłami i instytucyami, w jakich kształci się młodzież do niego należąca — Kościół zawsze tak zwane szkoły mieszane i neutralne otwarcie potępiał«.

Kościół potępia szkoły mieszane, Kościół żąda szkół katolickich, wyznaniowych — to znaczy: nie tylko Papież, nie tylko księża, ale my wszyscy

---

attribui, ut nullum alii cuicunque auctoritati recognoscatur ius immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione magistrorum«.

[1] »Ecclesia integritatis fidei custos et iudex, quae delata sibi a Deo auctore suo auctoritate debet ad sapientiam christianam universas vocare gentes, itemque sedulo videre, quibus excolatur praeceptis institutisque iuventus quae in ipsius potestate sit, semper scholas quas appellant mixtas vel neutras aperte damnavit«. *(Encycl. Nobilissima 8 febr. 1884 ad eppos Galliae).*

katolicy, o ile katolikami jesteśmy, tak sądzimy, do tego dążymy; nie wszędzie równie czynnie i równie samowiednie; ale gdziekolwiek katolickie życie gorętsze jest i więcej uświadomione, tam dążność ta objawia się czynami, walkami, ofiarami, zwycięstwami. Patrzmy dokoła po świecie: szkoła wyznaniowa świeci zawsze na czele katolickich programów.

To wszystko może się bardzo niepodobać legistom dawnego stylu i teologom ze szkoły Febroniusza, którzy jedną tylko najwyższą władzę znają, a Kościół chcą uważać za organ w państwie, według swego adagium *Ecclesia in statu;* ale powinni byli ci panowie odradzić Chrystusowi Panu, by Kościoła nie ustanawiał, albo, by tylko założył kościoły narodowe. Lecz skoro Chrystus Pan, nie radząc się ich i mimo mogących nastąpić kolizyi z państwami, ustanowił Kościół jako społeczność powszechną, zcentralizowaną na opoce Piotrowej, uposażoną w niezawisły cel i niezależne od nikogo prawa i środki działania — to trzeba albo z Chrystusem i katolicyzmem wojować, albo się pogodzić z tym stanem rzeczy i jego następstwami.

Dziś, kiedy wielu ignoruje Boską instytucyę

Kościoła katolickiego, i kiedy inne wyznania zdobyły sobie faktycznie prawo bytu w społeczeństwie, wynika stąd pewna komplikacya w kwestyi szkolnej, gdyż nie idzie już tylko o pogodzenie praw państwa i Kościoła, ale też zarazem pretensyi innych wyznań, które domagają się równego prawa. Komplikacya ta nie wynika z natury rzeczy, ani z instytucyi Chrystusa Pana, gdyż z natury rzeczy jedna jest tylko religia i Chrystus jeden tylko Kościół ustanowił — ale wynika jedynie z ludzkiej ułomności i ślepoty. Jednak, skoro taki stan rzeczy istnieje, trzeba szukać takich sposobów wyjścia, któreby nie czyniły gwałtu, ani przekonaniom, ani nabytym prawom.

Nierozsądkiem zaś byłoby mówić, że takich sposobów znaleźć nie można. Już wniosek ks. Liechtensteina projekt takiego układu podawał; inne projekty, jeszcze lepiej opracowane, posypały się po nim. A kiedy tyle innych państw, kiedy same Prusy, z tak różnych wyznań sklecone, a tak dbałe o prawniczą dokładność, potrafiły mieć aż do kulturkampfu szkołę wyznaniową, nie tylko ludową, ale i średnią — i dobrymi skutkami tej szkoły się cieszyły —

to jakżeż tu mówić, że w Austryi jest to niepodobnem?!

Jeszcze słowo odpowiedzi na zarzuty poruszane u nas.

Co mówią, że szkoły dawnego autoramentu stały bardzo nizko, że dozór księży był opieszały — stąd nic wnosić nie można. Być może, że duchowieństwo w Austryi, zarażone Józefinizmem, nie dosyć było na tym punkcie gorliwe, ale czy też państwo zawsze w swym zakresie było sprężyste? mianowicie, co czyniło dawniej, aby podnieść szkołę? jaka część grosza publicznego szła ongi na szkoły ludowe, w porównaniu z tą, co dzisiaj idzie? Kościół jest z natury konserwatywnym, zatem wydarza się, że niektóre jego organa posuwają konserwatyzm aż do przesady — w kwestyi szkolnictwa jest to wogóle mniejsze złe, niż ta żyłka ciągłych reform i prób, która w dzisiejszem szkolnictwie wogóle się przejawia, bo dzieci nie są *anima vilis* do eksperymentowania — Kościół jednak nie jest zacofańcem, i doświadczenie pokazuje, że chętnie się zastosowuje do ulepszeń w takich rzeczach, jak szkoła, skądkolwiekby impuls do tych ulepszeń przyszedł, od państwa czy od społeczeństwa.

Ale duchowieństwo, mówią niektórzy, może nadużyć swego wpływu na szkoły; są miejsca, gdzie ksiądz użyje szkoły do szerzenia agitacyi niekatolickiej. — Ten zarzut uważam za najniesłuszniejszy. Czy nauczyciel rządowy, pytam, będąc wolny od dozoru miejscowego księdza, nie może w tych samych kierunkach, a nadto jeszcze w kierunku socyalizmu, szkoły nadużywać? Nadużycia są zawsze możliwe, a ze strony księży, jak każdy nawet liberał przyzna, rzadziej się zdarzą, niż z jakiejkolwiek innej. Zresztą, jak doskonale powiedział jeden z naszych posłów[1]: Jeśliby miejscowy dusz pasterz chciał szerzyć w swej parafii idee separatystyczne lub nienawiści rasowe, to i poza szkołą ma na to tysiąc sposobów; na co mu zamykać szkołę, kiedy mu się kościoła nie zamknie? Nic w tej mierze tak szkodliwem być nie może, jak dowody niezaufania.

Zarzucają jeszcze, że za szkołą wyznaniową idą chajdery, które utrzymują odrębność i fanatyzm żydów, gdy tymczasem zadaniem szkoły wspólnej jest zlać element żydowski z narodem. Gdyby uczęszczanie żydów do wspólnych szkół

[1] P. Jan Popiel w *Przeglądzie powszech.*, r. 1888, kwiecień.

z nami miało ich przerobić na chrześcijan, to zgoda najzupełniejsza! Ale kiedy od 4000 lat, tyle różnych narodów i tyle wielkich potęg wszelkich próbowało sposobów, ażeby odebrać żydom ich odrębne znamię — począwszy od Egipcyan, którzy ich topili w Nilu — a żydzi jak byli tak są żydami — to i austryackie prawo szkolne tego nie zmieni. Szkoły bezwyznaniowe, wspólne z chrześcijanami, nie odbiorą żydom ich semickiej odrębności, ale odbiorą im (i już im odbierają) tę trochę wiary i religijności, któreby z chajderów wynieśli, uczynią ich bezwyznaniowymi, zatem niemoralniejszymi i szkodliwszymi dla chrześcijańskiego społeczeństwa niż są. Sami to poważni Izraelici uznają. A każdy wytrawny nauczyciel, każda nauczycielka z ręką na sumieniu przyzna, że dzieci żydowskie są plagą szkół galicyjskich, posiewem niemoralności, niesumienności i obojętności religijnej. Można chajdery dozorować, żeby uchylić w nich możliwe nadużycia, ale kasować je, jest to zła przysługa i dla samych żydów i dla chrześcijańskiej społeczności.

Mówią wreszcie — i to się nawet w Kole polskiem dało słyszeć — że obecna szkoła w Austryi czyni zadość religijnym wymaganiom, bo nie

jest bezwyznaniowa, ale »wszechwyznaniowa«. Wszechwyznaniowość jest pojęciem sprzecznem, *contradictio in adjecto*, więc ani w Austryi istnieć nie może. We Francyi szkoła jest dziś antywyznaniową, bo dąży pozytywnie do tępienia religijności — u nas nie jest ona antywyznaniową, bo niema tej wrogiej dążności, ale jest w zasadzie bezwyznaniową, bo wedle ustaw zasadniczych stoi niezawiśle od religii i usuwa nadzór Kościoła, który jednak jest z istotą katolicyzmu ściśle związany. Proboszcz uczący katechizmu w szkółce wiejskiej, jest tam, w myśl ustawy, podwładnym nauczyciela, jako kierownika szkoły, i może być przez niego z pedagogicznych względów napominany. U nas dotąd wiele dobrych rzeczy się utrzymuje, a wiele złych i niedorzecznych następstw się uchyla d o b r ą w o l ą poczciwych ludzi, i dlatego niedosyć czujemy zła, jakie tkwi w pewnych zasadach i pewnych ustawach, z któremi się oswajamy. Ale wpływ zasad i ustaw powoli przerabia społeczeństwo. W niektórych prowincyach austryackich ten wpływ bezwyznaniowych zasad, zwłaszcza w szkolnictwie już daleko dotkliwiej daje się czuć niż u nas, i dlatego tam katolicy z wielkim zapałem podpisują adresy i rezolucye za wnioskiem Liechten-

steina. I u nas zmiana politycznego kierunku może kiedykolwiek przyspieszyć i wyzyskać zło, które tkwi w instytucyach, jeżeli się nie postaramy póki czas o ich sprostowanie. Patrzmy co się dzieje ze szkołą ludową w Księstwie Poznańskiem, gdzie rząd, dziś wrogi Kościołowi i narodowi, wyzyskuje logicznie zasadę, że szkoła do państwa należy *das Schulwesen ist politicum.* Tam fakta nam pokazują, jaka tyrania mieści się w tej zasadzie, i jak wiele na tem zależy, żebyśmy nie poprzestawali na stosunkach faktycznie jako tako poczciwych, lecz przykładali rękę do przeprowadzenia zasadniczo stosunków normalnych, t. j. zależności szkoły od trzech władz: Kościoła, państwa i rodziny.

Ostatecznie, jakiebykolwiek były trudności i względy oportunistyczne — tu idzie o zasadę; idzie o zrobienie wyłomu w prawodawstwie majowem, które było przeciw Kościołowi ukutem; idzie o przyznanie Kościołowi jego prawa do szkoły, które mu w zasadzie zostało zaprzeczonem. Czy w najbliższym czasie, czy dopiero po latach wysiłków, w każdym razie ciągłe i zbiorowe parcie katolików zasadę przeprowadzić potrafi. A ile razy podnoszą sztandar katolickich

zasad, każdy katolik przy nim stanąć winien — stańmy przy nim bez wahania. Przy tym sztandarze znajdziemy solidarność z wszystkimi ludźmi zasad — i znajdziemy błogosławieństwo: *caetera adjicientur vobis.*

VI.

KWESTYA ŻYDOWSKA WOBEC CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ETYKI[1].

Jednem z wybitniejszych zjawisk dzisiejszego życia publicznego jest wzmaganie się ruchu, zwanego antysemickim; głośne jego echa dolatują nas z różnych stron Europy: we Francyi książki Drumont'a i gazeta *La libre parole* liczą odbiorców na krocie tysięcy. W Niemczech do tego doszło, że partya konserwatywna pruska osobny punkt o obronie przeciw żydom w swym programie politycznym zamieściła. Nawet Austrya, która ze wszystkich krajów zdawała się być najdalszą od możliwości takiego ruchu, nawet sam Wiedeń, który uchodził za niezdobytą twierdzę potęgi semickiej, dziś jest widownią reakcyi aż nadto głośnej.

---

[1] Pisane r. 1896 pod tyt.: *Asemityzm.*

Ruch ten, jakkolwiek dziś rozszerzony, jest tylko ostrym i peryodycznie w historyi wracającym symptomem kwestyi, która głębiej i stale w społeczeństwie tkwi — t. j. samej kwestyi żydowskiej. Kwestya ta wplata się w najżywotniejsze społeczeństwa interesa, nie tylko ekonomiczne, ale i narodowe i moralne i religijne; plącze się nawet, i to w najdziwniejszy sposób, z panującą dziś kwestyą socyalną: bo z jednej strony socyalizm wojnę wypowiada plutokracyi, która jest przeważnie i notorycznie żydowską, z drugiej strony na czele hufców socyalizmu widzimy znowu żydów!

Potrzeba wytłumaczenia sobie tych różnych odnośni kwestyi żydowskiej czuć się daje coraz więcej. Sumienie chrześcijańskie, na które powołują się zarówno filosemici jak i antysemici, waha się nieraz, nie wiedząc, gdzie jest obowiązek. W naszym mianowicie kraju, gdzie, choćby ze względu na liczbę żydów, kwestya ta jest tak szczególnie ważną, wielu wciąż oscyluje między ostatecznościami dwóch przeciwnych kierunków. A nie brak i takich, którzy w prywatnych rozmowach dorównują w antysemityzmie Faraonowi, co żydów w Nilu topił, a w publicznych wystą-

pieniach najliberalniejszym popisują się filosemityzmem, aż do zrównania synagogi z Kościołem.

W tych warunkach, musimy zajrzeć w oczy tej kwestyi żydowskiej, jakkolwiek trudnej i drażliwej i, nie mówię, wszechstronnie i wyczerpująco ją omówić — na toby niejednego tomu potrzeba — ale dotrzeć przynajmniej do jakichś podstaw, któreby ułatwiały rozumienie szczegółów, a z którychby można praktyczne wyciągnąć wskazówki. Trzy pytania stawiamy sobie w tym celu: czem jest żyd? — jaki jest jego stosunek do społeczeństwa chrześcijańskiego? — wreszcie jakie powinno być stanowisko tego społeczeństwa względem żyda? — Sądzę, że logiczny związek tych trzech pytań sam się tłumaczy.

* * *

Czem jest żyd? Jest on wytworem pewnej rasy, pod wpływem pewnej historyi. Dziś mówi się dużo o rasie, ale może nie dosyć zwraca się uwagi na historyę; a jednak ona, może jeszcze więcej niż rasa, wpływa na wyrobienie narodowych typów[1]. W każdym razie historyczne ko-

[1] Drumont w *France Juive* i wielu innych antysemitów piszą bez końca androny o rzekomej niższości i po-

leje, przez jakie przechodził, a raczej przeprowadzony był żydowski naród, są tak znamienne, tak wyjątkowo doniosłe, że one głównie wyrzeźbiły, i one najlepiej tłumaczą jego oryginalną fizyognomię. A więc najprzód czynnikiem, który wyrobił żyda, jest Stary Zakon. To trzeba należycie zrozumieć. Niektórzy autorowie, jak p. Leroy-Beaulieu w studyach o kwestyi semickiej [1], ogłoszonych przed kilkoma laty w *Revue des deux mondes*, suponują, że żyd ma się do chrześcijanina, jak Stary Zakon do Nowego; skąd wnoszą, że jest minimalna między nimi co do religii różnica. Tak przecież nie jest: oba Testamenty są istotnie jedną religią, w dwóch stopniach swego rozwoju; od religii jednak żydzi rzeczywiście odpadli przez to, że główny przedmiot jej wiary i jej nadziei, prawdziwego Mesyasza, odrzucili; a ta zmiana religii objawiła się taką zmianą w stanie duszy tego ludu, jaką każdy skonstatować może, porównując Biblię z Talmudem.

Jednakże Stary Zakon wywarł na tym ludzie

dłości rasy semickiej, a żadnej nie zwracają uwagi na historyę tego narodu.

[1] *Le juif et l'antisémitisme* par Anatole Leroy-Beaulieu. *Revue des deux mondes* 1891—1893.

w jego historycznym pochodzie, pewne piętno, którego późniejsze odstępstwo niezupełnie zatarło. To piętno spróbujmy określić. Bóg, chcąc zrobić jeden lud filarem i piastunem prawdziwej religii objawionej wśród pogaństwa, wybrał za podmiot tego wysokiego przeznaczenia plemię bogato z natury uzdolnione. Żyd jest wogóle obdarzony niemałą dozą energii i woli, wytrwałością w dążeniu do powziętych celów, śmiałością więcej niż odwagą; nie gardzi on niebezpieczeństwem, ale gdy nie widzi drogi do ucieczki, zdolny jest z największą śmiałością wystąpić zaczepnie; i wogóle zdolny jest do rzucania się w skrajności i do śmiałego ryzykowania, gdy idzie o dopięcie celów, które zamierzył. Nie jest on idealistą, jak Hindus, jak pokrewny mu Arab, ale jego materyalizm jest *sui generis*, jak gdzieś zauważył Sołowiew; nie zaprzecza on duchowego świata, duchowych potęg, jeno wymaga, żeby mu te potęgi tu zaraz praktycznie pożytek przynosiły, i to jest warunkiem jego wiary w te potęgi. Samą religię pojmuje on jako kontrakt wzajemny między Bogiem a Izraelem; tembardziej w stosunkach z ludźmi wytrwale i umiejętnie pilnuje swego interesu.

Taka natura ludu izraelskiego przejawia się

już w starożytnej jego historyi. Ona sama już stanowiła niemałe uzdolnienie do przechowywania i bronienia skarbu Boskiego objawienia. Ale Bóg jeszcze umocnił ten jakoby piedestał nadprzyrodzonej religii, opierając tę religię na najsilniejszem z uczuć przyrodzonych: na nacyonalizmie; dał poznać temu ludowi, że jego wyjątkowo między wszystkimi ludami wybrał, że uczynił go swoim ludem, a sam, będąc Stwórcą nieba i ziemi, stał się jego, Izraela, Bogiem. W ten sposób nacyonalizm tego ludu, w zetknięciu z Bożem wybraniem i objawieniem, spotęgował się niesłychanie. Inne ludy miały też swe narodowe religie, ale jak liche i bezsilne! Izrael miał Boga wszechświata za Boga narodowego, i to nie iluzorycznie, ale prawdziwie; przekonywały go o tem raz po raz cudowne objawy Boskiej dobroci i sprawiedliwości [1]. W ten sposób miłość własnego narodu potęgowała u żydów miłość religii, która była chlubą i skarbem własnym ich narodu; i od-

[1] Przypomnijmy sobie, jak nasz polski patryotyzm aż do nadmiaru się spotęgował i ekskluzywnym zrobił, kiedy nasi poeci wmówili nam na chwilę, że Polska jest mesyaszem narodów. Mesyanizm ten był przecież złudzeniem, na niczem nie opartem; u żydów Boża misya narodu była prawdą i była wielkimi dowodami popartą.

wrotnie, wiara i przywiązanie do religii potęgowały w nich cześć narodu, poświęcenie się dla niego, solidarność najściślejszą z wszystkimi, co mieli szczęście do tego ludu wybranego należeć [1]. I w ten sposób nacyonalizm tak głębokie na duszy żyda wycisnął piętno, że po czterech czy pięciu wiekach bytu państwowego, można już było lud ten rozproszyć między wszystkimi narodami, dla rozniesienia wszędzie wyższego pojęcia o Bogu i nadziei odkupienia; już nie było obawy, żeby żyd przestał być żydem, żeby zatracił pojęcia religijne, których był piastunem i rozsadnikiem. — I gdy przez wszystkie następne wieki w dobrej i złej doli, aż do dni naszych zdumiewać nas będzie nieporównana tego nacyonalizmu wytrzymałość, nic nam tego lepiej, sądzę, nie wytłumaczy, jak właśnie to spotęgowanie żydowskiego nacyonalizmu przez zetknięcie z Bogiem.

Wszelako ten spotęgowany nacyonalizm, który czynił żydów tak silnymi przeciw pogaństwu, mógł się stać dla nich samych szkodliwym — i takim się stał rzeczywiście, nie bez ich winy

[1] W związku z tym religijnym nacyonalizmem jest też silnie ukonstytuowane w tym narodzie i dotąd się przechowujące życie familijne.

rozumie się. Gdy przyszedł oczekiwany Chrystus z religią powszechną, gdy jego uczniowie głosić poczęli równouprawnienie wobec Boga wszystkich narodów, wówczas Izrael nie zdobył się na abdykowanie stanowiska uprzywilejowanego ludu, odrzucił Chrystusa i chrystyanizm, nie tylko i nietyle dlatego, że tenże przynosił duchowe a nie doczesne dobra, ile dlatego, że wyłom czynił w ich religijnym monopolu i na równi z nimi stawiał goimów, co było dla ich wyegzaltowanego nacyonalizmu najdotkliwszym ciosem. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła najwyraźniej o takim charakterze tego przełomu świadczą. — Następstwem zaś tego przełomu było oczywiście spotęgowanie ujemnych stron owego nacyonalizmu, który przedtem był tak dzielną dla dobra siłą: a więc spotęgowanie pychy narodowej i religijnej, pogarda największa dla innych narodów, skłonność do przypuszczania, że żydowi wszystko wolno względem nich, nadewszystko zawziętość przeciw chrystyanizmowi, który rzekomo pokrzywdził Izraela w jego najświętszych przywilejach.

Odtąd się właściwie zaczyna druga część historyi tego ludu — już nie Bożego. Jak pierwsza część tej historyi znalazła swój najwyższy wyraz w Biblii, tak druga najdosadniej wyraziła się

w Talmudzie, a później i aż po dziś dzień pod wpływem tej szczególnej księgi została. Ażeby możliwość takiej księgi, czy raczej takiej literatury jak Talmud zrozumieć, trzeba wiedzieć, że Talmud pisał się w najfatalniejszej chwili historyi Izraela. O ile przed Chrystusem żydzi nie tylko w Palestynie, ale na diasporze, zwłaszcza w greckiem królestwie egipskiem i w państwie rzymskiem, doszli byli do świetnego i wpływowego stanowiska, umieli sobie władzców zjednać, a choć ludność, już wtedy przez nich wyzyskiwana, buntowała się niekiedy, zawsze jednak skuteczną opiekę i poparcie u władzy znajdowali [1] — o tyle wszystko się zmieniło, gdy po zbrodni kalwaryjskiej, jakoby kołowacizną porażeni, szalony rokosz przeciw Rzymowi podnieśli.

Rozpaczliwa obrona Jerozolimy i wreszcie zdobycie jej przez Tytusa, przechodziły w okropności wszystko, co starożytność znała. Żydzi stracili naraz wszystko, nawet miasto święte i kapłaństwo i jedyną świątynię. A po tym pogro-

[1] O tem świetnem położeniu żydów w ówczesnym świecie grecko-rzymskim porównaj ciekawe i gruntowne studyum *La question juive dans l'antiquité* przez A. Durand, w *Etudes religieuses, philosophiques, historiques* z dnia 15 września 1895.

mie, jeszcze przez długi czas, żyd był w państwie rzymskiem jakby wyjęty z pod prawa; po różnych miastach ludność, wprzódy gnębiona lichwą, korzystała z tego stanu rzeczy, aby grabić i mordować żydów. Filon, żyd, opowiada, że w Syryi nie było jednego miasta wolnego od tych rzezi. W jednej Aleksandryi wycięto ich podobno do 30.000. I sami też żydzi, nie mogąc odzyskać równowagi ducha, jeszcze kilka razy chwytali za broń i ściągali na siebie mściwe legiony rzymskie aż w okolice dawnego Babilonu.

Ten stan rzeczy trwał parę wieków, a właśnie w tym czasie, od II do V wieku pisał się Talmud. To nam tłumaczy dziwny i straszny charakter tego księgozbioru, który bez tego byłby niezrozumiałą zagadką. Podczas gdy Biblia Starego Zakonu nie tylko zawiera prawdy objawione, ale nawet pod względem literackim tchnie świeżością, wdziękiem, siłą i wielkością ducha, o Bogu zwłaszcza kreśli pojęcie nieporównanie wielkie i piękne — to Talmud przejawia samą karłowatość, złamanie ducha narodu, obniżenie go aż do dziecinnych a złośliwych bredni przeciw Rzymowi, który żydów zgniótł, przeciw Bogu, który ich nie bronił, przeciw chrześcijaństwu, przeciw całemu światu. Tchnie z tych kart bez-

silna złość karła, przygniecionego nogą olbrzyma. Sam Bóg izraelski, tak wielki w Biblii, w Talmudzie dziwnie maleje; rabini Go łają za to, że ludu swego nie ocalił i najwyraźniej stawiają siebie ponad Nim i swój Talmud ponad Pismem świętem.

Kilka wieków później, duch narodu żydowskiego znowu się podniósł do pewnego stopnia; rabini hiszpańscy w średnich wiekach, jak Eben Esra, Dawid Kimchi, Mojżesz Majmonides, pisali poważne rzeczy o filozofii i teologii, z których nawet chrześcijańska scholastyka skorzystała. Ale Talmud już był wówczas w posiadaniu panowania nad duszą narodu; i tak, nieszczęście czy Nemezis dziejowa zrządziła, że właśnie ów najsmutniejszy wytwór najgorszej dziejowej epoki Izraela, został na wieki jego księgą narodową i świętą, jego prawem, etyką i religią.

Dzisiejsi, bardzo zresztą ostrożni, obrońcy Talmudu przytaczają z niego piękne, moralne zdania, do ewangelicznych podobne. Istotnie, Talmud, będąc zbiorem urywków, pisanych przez rozmaitych rabinów w ciągu trzech wieków bez żadnej przewodniej myśli, zawiera najróżniejsze rzeczy. Są w nim i ładne moralne zdania, niestety rzadkie; są obok tego zdania o goimach

i sposobie postępowania z nimi, tak strasznie daleko idące, że wolę tu o nich zamilczeć[1]. A choćbyśmy z kilkoma nowożytnymi rabinami przypuścili, że te zdania — jakkolwiek jasno i wielokrotnie powtarzane — dadzą się do przenośnego naciągnąć znaczenia, to jeszcze niezaprzeczalnem zostaje, że mogły one łatwo i mogą być przez ciemnych i fanatycznych żydów literalnie brane, i mogą ich sumienia fatalnie skrzy-

[1] Skoro faktycznie Talmud wpłynął na duchowy nastrój i późniejszą historyę żydów, zatem uczeni chrześcijanie, którzy sumiennie badają Talmud, oddają nam prawdziwą usługę, z której nawet żydzi dobrej woli skorzystać mogą. Między innymi ks. J. Pranaitis, profesor języka hebrajskiego w Akademii duchownej petersburskiej, wydał świeżo poważne studyum p. t.: *Christianus in Talmude Judaeorum* (Petropoli 1892), umyślnie, sądzę, po łacinie napisane, ażeby służyło uczonym, a nie dostawało się do szerszych kół, jako podnieta do »hecowania« przeciw żydom. W książce tej podany jest długi szereg ustępów z Talmudu, określających, czem jest chrześcijanin w oczach Talmudu, i jak się synowie Izraela powinni względem niego zachować. Ażeby zaś nie zarzucono autorowi, jak zarzucano Rollingowi i innym, że źle tłumaczy, dlatego obok łacińskiego przekładu podany jest zawsze tekst hebrajski Talmudu. — Tam można się naczytać tych zdań »strasznie daleko idących«, o których mówiłem, szczególnie od str. 112 do 116.

wiać. Ale, pominąwszy nawet te skrajnie złe, jak i owe moralnie dobre zdania, w każdym razie przyznać należy, że z całości Talmudu wieje, jak wyżej powiedziałem, duch zawiści i wzgardy dla wszystkich innych ludów, a szczególnie dla chrześcijan; przebija się etyka skarłowaciała, formalistyczna, łatwo zacieśniająca moralne obowiązki do samego narodu wybranego; wreszcie zarysowuje się odpowiednie do tej etyki prawo, nadające Izraelowi w obcych państwach odrębną, niby państwową egzystencyę.

Ale Talmudu, mówią mi, dzisiaj prawie nikt z żydów nie czyta. — Przypuszczam, że i dawniej liczba czytających Talmud była bardzo ograniczona; jednakże i ci, co go nie czytają, są pod jego wpływem niewątpliwie, podobnie jak chrześcijanin, który nigdy nawet Ewangelii nie czytał, nie jest przecież poza jej wpływem. Od tylu wieków czyta się Talmud w ich synagogach, w szkołach, w ich rodzinach powtarza się nauka z niego zaczerpnięta; atmosfera duchowa Talmudu od kolebki żyda otacza; jest niepodobieństwem, żeby nie odziedziczył choć trochę z jego ducha, choćby nawet jego nazwy nie znał.

Mówię: choć trochę — bo stwierdzając wpływ Talmudu na żyda, nie chcę wcale powiedzieć, że

żyd wyłącznie temu wpływowi ulega (w takim razie byłby o wiele gorszy); wiem, że żyd ma też wrodzone sumienie ludzkie; wiem, że żyd nie jest nawet poza wpływem chrześcijańskiej atmosfery, która go owiewa; ale stwierdzam tylko, że Talmud jest jednym z ważnych czynników, wpływających z blizka lub z daleka na duchowy typ żyda, a to czynnikiem całkiem ujemnym, tłumaczącym po wielkiej części ujemne strony tego typu. Uwzględniając ten czynnik, zrozumiemy, że moralność, jaką żyd po przodkach dziedziczy, i jaka go od dzieciństwa otacza, jest niższego rzędu niż chrześcijańska; że ta moralność skłonna jest ograniczać pojęcia obowiązku i sprawiedliwości do sfery własnego narodu; że się łatwo godzi z pogardą, nawet z nienawiścią dla tak zwanych goimów. Wreszcie rozumiemy, że ten materyalizm praktyczny, do którego żyd jest skłonny z natury, nie jest zwalczany, jak u nas, przez religijno-moralne zasady, jakie nam od dzieciństwa wpajają, ale przeciwnie, znajduje w zasadach, z mlekiem matki wyssanych, silne poparcie.

Tego etycznego typu, jakkolwiek przeciętnie prawdziwego, nie można jednak i nie godzi się brać za miarę do sądzenia z góry każdego żyda;

byłoby to niewątpliwie niesprawiedliwością. Jest zawsze możliwem, i raz po raz się zdarza, że w szlachetniejszych jednostkach, bądź serce i rozum, bądź dodatnie wpływy Starego Zakonu, bądź dolatujące do nich pojęcia chrześcijańskie, biorą górę nad wpływami ujemnymi i wytwarzają w nich moralność, która na wszelki zasługuje szacunek.

Jeszcze bardziej niesprawiedliwem i nieracyonalnemby było — co się jednak u nas, niestety, często zdarza — odmawiać z góry zaufania każdemu nawróceniu się żyda. Kto nie ma sam żadnych religijnych przekonań, a uważa każdą religię za czysto tradycyjną formę, ten tylko może konsekwentnie przeczyć możliwości wszelkiego nawrócenia się z przekonania; ale kto wierzy, że chrystyanizm jest istotną prawdą, ten wątpić o tem nie może, że i inni ludzie mogą do tej prawdy dojść i o niej się, przy pomocy Boskiej, przekonać. Przodkowie nasi, którzy, sami mając silną wiarę, wierzyli też w możliwość wiary u drugich, obdarzali nawróconych żydów najdroższym, jaki posiadali, klejnotem: szlachectwem polskiem. Przykładu tego z oczu tracić nie powinniśmy. Między nawróceniami żydów jest pewnie wiele pozornych, interesownych, ale

jest też niemało najzupełniej szczerych. A kto się im z blizka przypatruje, kto świadkiem jest, jak wiele ci ludzie nieraz poświęcają, by iść za łaską wiary, jak zrywać muszą z rodziną, wystawiać się na zacięte prześladowania swych dawnych współwyznawców, porzucać niekiedy swój zawód, stanowisko i ponosić ubóstwo — ten gorzko boleć musi, gdy widzi, jak na domiar chrześcijanie przyjmują nowonawróconego z nietajonem niedowierzaniem, czasem z pogardą i dotkliwymi wyrzutami!

Rozumie się, że nawrócenie szczere uchyla od razu wszystkie ujemne talmudystyczne zasady; co się zaś tyczy rysów charakteru żydowskiego, które nam się niepodobać mogą, to nie od razu wprawdzie, lecz w przeciągu kilku pokoleń zacierają się zupełnie.

* * *

Z określonego typu narodu żydowskiego i jego dziejowej formacyi, wytłumaczy się nam teraz jego stosunek do chrześcijańskiego społeczeństwa.

A najprzód, jak się on odnosi do samego chrystyanizmu? Mówi się dużo w historyach o prze-

śladowaniu żydów przez chrześcijan, a mało się zwraca na to uwagi, że żydzi jeszcze przedtem prześladowali, o ile mogli, i jeszcze dziś prześladują chrystyanizm i chrześcijan. Już w Dziejach Apostolskich pokazuje się, jak oni, wbrew narodowemu zwyczajowi, szczuli władze rzymskie przeciwko pierwszym głosicielom chrystyanizmu, jakkolwiek krwią sobie blizkim. W czasach następnie męczeńskich, widzimy żydów, grających rolę donosicieli i podżegaczy przeciw wyznawcom Chrystusa. Są nawet poszlaki, jak stwierdza de Champagny z innymi historykami, że Poppea i inne żydówki, przy boku cezarów stojące, były narzędziami zawiści synagogi przeciw chrześcijaństwu. Później, gdy niektórzy żydzi przyszli do wybitnych stanowisk w państewkach azyatyckich, nie zapomnieli też o tej narodowej zawiści. Historya z przerażeniem opowiada o rzeziach, jakie między innemi wyprawiał Dunaan, który w VI wieku panował w Arabii Szczęśliwej, o zabiegach, jakie czynił, aby wszystkich dokoła książąt saraceńskich i króla perskiego do prześladowania chrześcijan podniecić — aż Elezbaan, chrześcijański król Etyopii, nadciągnąwszy z wojskiem, położył koniec tym okrucieństwom.

W wiekach średnich i później, kiedy już sami

chrześcijanie dzierżyli władzę, zdawaćby się mogło, że żydzi byli tylko uciskani, a dalekimi byli od możności walczenia przeciw chrystyanizmowi. Tymczasem, bliżej się przypatrując sprężynom historyi tych czasów, można co innego spostrzedz. Nie szukając dalej, biorę historyę antysemityzmu, przez żyda Bernarda Lazare przed rokiem wydaną[1]. Autor, chcąc się zapewnie podchlebić panującej dziś w świecie liberalnym opinii, nie tai, owszem z dowodami wykazuje, jak żydzi, od samych średnich wieków aż do najnowszych czasów, walczyli wytrwale i po części skutecznie, przeciw chrześcijańskiej wierze, i przygotowywali panowanie wolnomyślności i ateizmu. Pokazuje on nam tron najmniej chrześcijańskiego z cesarzów, Fryderyka II, otoczony zausznikami semickimi; wytyka też wpływ talmudystów na heretyków wieków średnich, i pomoc, jaką później dali reformacyi; z chełpliwością podnosi silny impuls, który dał Spinoza filozofii antychrześcijańskiej; wspomina bluźniercze paszkwile przeciw Chrystusowi i Matce Boskiej, które żydzi za Woltera tłumaczyli, jak mówi, »z pism rabinów

[1] Bernard Lazare: *L'antisémitisme, son histoire et ses causes.* Paris, Chailley, 1894.

II wieku«, t. j. z Talmudu. A kiedy już dojrzewa wielka rewolucya, i podczas niej, konstatuje on ważną rolę żydów w tajnych związkach i sektach, po Francyi i Niemczech rozsianych; o czem zresztą więcej wiemy od takich historyków, jak Barruel, Gougenot, des Monsseaux, Deschamps, Clodio Jannet.

Nowy porządek rzeczy, który wyszedł z rewolucyi pod przywłaszczoną nazwą liberalizmu, sprowadzał religię do rzędu spraw prywatnych, przez co odbierał w zasadzie społeczeństwu charakter chrześcijański i wypierał Kościół z posiadanego prawnego stanowiska. Z tego tytułu żydzi inteligentni chwycili się go zapalczywie, i pracowali nad jego rozszerzeniem po całej Europie. W rewolucyach 1848 r. widzimy ich wszędzie, w drukarniach i na barykadach, walczących za sztandarem liberalnym. I kiedy ten cały liberalizm mógł w zasadzie zająć względem chrześcijańskiej religii stanowisko obojętne, a nawet życzliwe, jak w Ameryce, oni pracowali nad tem — i dotąd pracują — aby mu nadać piętno antychrześcijańskie i dążność prześladowczą.

Taki więc był i jest stosunek żydów do religii chrześcijan; a jak się odnoszą do ich moralności? Już samo zwalczanie religii jest bezsprze-

cznie podkopywaniem moralności; ale oprócz tego niższy poziom i jakoby lichszy gatunek etyki żydowskiej tłumaczy nam ten aż nadto znajomy fakt, że we wszystkich niemal krajach, gdzie jest trochę więcej żydów, przedsiębiorstwa demoralizujące społeczeństwo, są poniekąd zmonopolizowane w ich rękach. Żyd nie tylko ciągnie zyski z istniejących instynktów niemoralnych, ale wprost demoralizuje społeczność, aby zmniejszyć jej odporność, i złe instynkta podnieca, aby z nich kiedyś zyski ciągnąć. Zagroda żyda na wsi jest jakoby z prawa siedliskiem, z którego zachęta do pijaństwa i nauka kradzieży promienieją dokoła, aż na niewinne dzieci. W mieście, oprócz tego, spekulacya rozpustą wszelkiego rodzaju, pornografia, handel ludzkim towarem, nie tylko lokalny, ale i eksportowy na Wschód i na Zachód, znajdują się f a k t y c z n i e niemal wyłącznie w rękach tych ludzi. Gdybym chciał wyliczać sposoby arcyprzebiegłe, jakimi wciągają w bezdeń niemoralności ludzi wszelkich warstw i wszelkiego wieku, i wyzyskują w tym kierunku przestronność nowożytnych praw liberalnych — to miałbym dużo do powiedzenia. Ale wolę na ten bolesny obraz rzucić zasłonę i przejść zaraz do kwestyi ekonomicznej.

Jaki jest stosunek żydów do ekonomii społe-

czeństw chrześcijańskich? Dużo się mówi o strasznej przewadze ekonomicznej żydów przeciw chrześcijanom, przypisuje się tę przewagę ich zdolnościom, ich nieprzebieraniu w środkach, zwłaszcza ich solidarności między sobą; stawia się nawet tę solidarność za wzór dla chrześcijan. To wszystko jest prawdą, trzeba jednak wglądnąć w rzecz głębiej i zrozumieć, że ta solidarność, istotnie zdumiewająca siłą i sprężystością swoją, nie jest tylko braterskiem popieraniem jednego żyda przez drugiego, ale musi mieć i ma pod spodem konkretną, żywotną organizacyę. Tą organizacyą jest Kahał. Co jest Kahał, tego może nawet niejeden emancypowany żyd dobrze nie wie — tem trudniej chrześcijaninowi dokładnie to zbadać. Opowiem więc najprzód jak najkrócej, czem jest typowy Kahał, jakiemu się przypatrzył na Litwie, i jaki, z mnóstwem dokumentów w ręku, opisał Brafmann w dziele: *Żydzi i Kahały*, nie dalej jak w r. 1870; a potem zobaczymy, jakie mamy konjektury, że coś podobnego i u nas istnieje [1]. — Kahał jest tedy małą republiką, urządzoną według przepisów Talmudu i kierującą

[1] Brafmann, nawrócony żyd, opracował to dzieło dla rządu rosyjskiego, i poparł każde twierdzenie załączonymi

wszystkiemi sprawami ludności żydowskiej, także opieką nad jej ubogimi, ale głównie tem, co głównie tę ludność obchodzi, t. j. interesami ekonomicznymi. W zasadzie władza Kahału żadną granicą nie jest określona. Kahał utrzymuje w rygorze tę ludność i zmusza ją do posłuszeństwa za pomocą kar w Talmudzie przepisanych. Takiemi są: najprzód rozmaite grzywny; potem klątwa czasowa, zwana *Indui*, która jest formalnem bojkotowaniem skazańca przez całą gminę żydowską, odmawianiem mu wszelkiej pomocy, wszelkiego kupna i sprzedaży, nawet szklanki wody; wreszcie, w razie oporu, klątwa wielka i nieodwołalna, zwana *Herem*, na której imię drżą wszyscy żydzi, i której roty sam nie mogłem bez przerażenia czytać. Wiadomość o rzuceniu Heremu wszystkim Kahałom się udziela i wszędzie ściśle obowiązuje. Ma też Kahał swe organa wykonawcze: tak zwanego *Nejgosz ganeel* (co znaczy: tajny prześladowca) i mnóstwo szpiegów.

---

dokumentami, przeważnie oryginalnymi aktami kahałowymi, starszymi i świeżymi. Wyszło to dzieło po rosyjsku w Wilnie 1870 r., a w polskim, skróconym przekładzie przez Z. W. we Lwowie 1874 r., nakładem drukarni Dobrzańskiego. Obie te książki, rosyjska i polska, są trudne do znalezienia; musiały być wykupione.

Ma budżet, zasilany dochodem z mięsa koszernego, tudzież z grzywn, z podatków nakładanych gminie, wreszcie ze sprzedaży pewnych praw, o których zaraz powiem. Obok Kahału jest zwykle *Bet-Din* (dom sądu), trybunał również na zasadach Talmudu urządzony, który wszystkie spory między żydami, albo między pojedynczą osobą a Kahałem, rozstrzyga. W zasadzie, tylko wtedy jakaś sprawa między żydami może być przed sąd publiczny wytoczona, kiedy ją Bet-Din przed ten sąd odeszle.

Taka organizacya jest niezawodnie dla żydów ciężarem; ale jest też dla nich wielką siłą, która, pod względem finansowym przynajmniej pewnie się opłaca. Organizacya ta pozwala im zręcznie i prędko opanowywać ważne targi, które sobie upatrzą, chwytać w ręce monopol najpotrzebniejszych artykułów. Ona im udziela za pomocą ciągłej między Kahałami styczności, nie tylko najprędszych i najdokładniejszych wiadomości o politycznych wypadkach, które mogą wpłynąć na giełdy i różne interesa, ale nawet szczegółowych o rzeczach i osobach informacyi, jakich który żyd zażąda, choćby z końca świata. Ona też daje żydom możność znalezienia prędko sum nawet znacznych, jakich w pewnych okolicznościach wy-

magają ich interesa. A jeśli kiedy idzie o sprawę, która ogółowi żydów szkodzić może, to zdumiewająca rzecz, jak wielkie sumy z pod ziemi się wydobywają, aby pchnąć tę sprawę na pożądane tory. Ciekawe o tem przykłady opowiada Brafmann.

Nakoniec, nie tylko zbiorowym interesom żydów przysługuje się Kahał, on i osobistą inicyatywę każdego silnie popiera. I tak: Kahał sprzedaje pojedynczym żydom prawa, czy tam przywileje na poszczególne majątki chrześcijan: t. zw. prawo *Hazaka*. Nabywca takiego prawa wyzyskuje nieszczęśliwego gospodarza lub obywatela, obsacza go, rujnuje bez żadnej obawy konkurencyi. Jeżeli tymczasem drugi żyd wejdzie w jaki interes z tymże gospodarzem, to zrobi to tylko pozornie, jedynie na korzyść pierwszego. A choćby ich wielu do licytacyi stanęło, on jeden jest z góry przeznaczonym nabywcą. Niekiedy też prawo od Kahału kupione nie odnosi się do oznaczonego majątku, ale w szczególności do pewnej osoby, którą nabywca wszelkimi sposobami wyzyskiwać może; a takie prawo nazywa się *Meropia*. Widać, że Kahał poczuwa się do *altum dominium* nad wszystkimi majątkami i osobami naszemi, skoro niemi tak wszechwładnie rozporządza.

Czy wszędzie takie Kahały istnieją? Dokumenta, korespondencye przez Brafmanna zebrane, świadczyłyby o ich istnieniu nie tylko w zachodnich prowincyach Rosyi, ale i w Kongresówce i w Galicyi i w królestwach Bałkańskich i w wielu prowincyach Niemiec, mniej więcej wszędzie, gdzie się ludność żydowska trochę zagościła. Przypuszczam, że dziś, w miejscowościach, gdzie ta ludność jest więcej po zachodniemu wykształcona, Kahały muszą być nieco liberalniejsze i w niejednym punkcie od Brafmannowego typu odstępują a przynajmniej ludzi wykształconych pod taki rygor nie podciągają. To jednak nie przeszkadza, że i w takich miejscowościach mogą być siłą ekonomiczno-społeczną, potężną i groźną. U nas w Galicyi Kahały istnieją notorycznie; a czy się zajmują wyłącznie religią i wspieraniem ubogich (jakby należało), czy też zbliżają się mniej albo więcej do rodzimego typu, poprzednio opisanego, o tem podług skutków i objawów sądźmy. Jeżeli widzimy, że i u nas żydzi, z niewytłumaczalną prędkością i karnością, zbiorowo działają przy owładaniu pewnych targów, opanowaniu pewnych interesów; jeżeli postrzegamy, że nawet pewne osoby, najdzielniejsi często wiejscy rzemieślnicy, są z dziwną systematycznością

trzymani w istnej niewoli bez wyjścia; jeżeli zauważamy, że i u nas w krytycznych momentach żydowstwa, jakby na skinienie różdżki czarodziejskiej, bardzo znaczne znajdują się sumy; jeżeli spotykamy nieraz w biurach telegraficznych, po małych nawet mieścinach, żydka w hałacie, nadającego depeszę do Ameryki z całemi setkami słów, ale tak ustawionych, że żadnego sensu nie przedstawiają dla tych, którzy nie znają klucza do ich układu; jeżeli konstatujemy, że najważniejsze wypadki światowe prędzej są wiadome żydkom po małych miastach, niż samym dyplomatom (przekonałem się o tem osobiście z okazyi śmierci Aleksandra II); — to mamy bardzo poważne powody przypuszczania, że i u nas Kahały są i poza sferą religijno-jałmużnianą czynne, karne, jedne z drugimi aż poza granicami państwa solidarne.

A nie tylko u nas, lecz i dalej na Zachodzie, gdziekolwiek trochę więcej żydów się znajdzie, zaraz są skłonni — jak doświadczenie pokazuje — do tworzenia związków mniej lub więcej zbliżonych do tradycyjnego kahałowego typu. I bardzo mi się zdaje, że sławny Alians Izraelski, który kilka razy z rozgłosem, a wiele razy

po cichu wpłynął na politykę Europy, niczem innem nie jest, tylko rodzajem wielkiego Kahału.

Zresztą, kiedy żyd naszych miasteczek znajduje siłę w Kahale, to żyd zachodni, który przejął całą kulturę nowożytną, inną wydobywa z niej siłę. Mówiłem, że liberalizm religijny i polityczny podobał mu się jako broń zaczepna przeciw chrystyanizmowi; otóż i liberalizm ekonomiczny przypadł mu do gustu, jako środek do zwyciężania na polu ekonomicznych interesów. Teorya, idąca z hasłem *laisser faire, laisser passer*, dawała wolne pole ich uzdolnieniu do interesów, nieskrępowanemu zasadami chrześcijańskiej etyki, a przynajmniej nierównie mniej skrępowanemu. W walce ekonomicznej mocniejszy będzie zawsze wołał: *laisser faire!* a słabszy będzie szukał ochrony prawa; otóż żyd podwójnie się czuł mocny; raz, że przeciętnie więcej posiadał sprytu od chrześcijanina do spekulacyi, a po drugie, że jak powiedziałem, wogóle daleko mniej się czuł skrępowany sumieniem: więc tylko mógł zyskać na zniesieniu więzów prawnych, ktore krępowały produkcyę, a konsekwentnie spekulacyę. Kiedy zaś, na tle tej ekonomicznej emancypacyi, wytworzyła się i urosła do światowych rozmiarów potęga kapitalizmu, to żydzi, którzy spory w tem

udział mieli, przyczynili się do nadania tej potędze właściwego swego piętna bezmoralności: kapitał, który za chrześcijańskich czasów zawsze miał do siebie przywiązane pojęcie obowiązku, z zasady liberalizmu stał się od obowiązków wolny, wolny od serca i sumienia, sam dla siebie istniejący, innych ludzi traktujący jako narzędzia, w ciągłej żyjący gorączce rośnienia i dla jej zaspokojenia najszerszą posiadający swobodę. Nie sami żydzi, jak powiedziałem, są panami tej straszliwej nowożytnej potęgi, ale oni są jej panami najwyższymi — i oni na niej własne piętno odbili.

Wobec tego, zdaje się, że zawołany wróg kapitalizmu, socyalizm, powinien być nieprzejednanym przeciwnikiem semitów; skądże się więc zdarza, że, jak wspomnieliśmy na wstępie, spotykamy co krok w socyaliźmie żydów i to na wybitnych posterunkach? Rzecz, sądzę, tak się ma: socyalizm jest wynikiem liberalizmu — i reakcyą przeciw niemu. Ustrój społeczeństwa wytworzony przez liberalizm na tak zwanych zasadach 93-go r., ustrój, który rozwiązał dawne spójnie, trzymające w organicznem ukształtowaniu społeczeństwo, sproszkował je na odosobnione jednostki, i niczem innem tych spójni nie zastąpił, tylko prawem —

prawem, mówię, a nie możnością — danem wszystkim dobijania się o wszystko; ustrój taki, sztucznie, wbrew historyi i wbrew naturze wymyślony, okazał się niebawem nieudolnym i złym; społeczeństwa na nim zbudowane, mimo świetnych pozorów, poczęły wewnętrznie cierpieć; liczba jednostek, które się czuły gniecione, poczęła wzrastać przerażająco. Pod źle zbudowanym gmachem społecznym rodził się fatalnie grzyb socyalizmu. Rewolucya, z początku tego wieku, w imieniu trzeciego stanu zrobiona, postawiła ten gmach, który stać nie może — teraz czwarty stan robi rewolucyę przeciwko tej budowli, sztuczny wymysł ludzki chce zastąpić drugim wymysłem, jeszcze szaleńszym. Ponieważ zaś żydzi oświeceńsi, przyłożyli, jak mówiłem, rękę do owej budowy liberalnej i zyski z niej ciągnęli sowicie, przeto ataki socyalizmu przeciwko ich robocie wogóle, a nieraz i przeciw ich osobom się zwracają.

Mimo to, pewną liczbę jednostek żydowskich spotykamy w szeregach socyalizmu: otóż tebym sprowadził do dwóch kategoryi. Są najprzód zapaleńcy, o których szczerości i nawet bezinteresowności nie należy wątpić. Naród ten, jak widzieliśmy na początku, posiada szczególny pęd do skrajności; żyd łatwiej niż inny wymyśliwa teo-

rye krańcowe, śmiałe, bezwzględne; żyd też, w danym razie, potrafi się do nich zapalić i poświęcić się im z energią, na jaką niełatwo się kto inny zdobędzie. Dlatego między twórcami idei socyalizmu dominują żydzi: Marx, Lassalle, Mendelson i inni. — Oprócz tego znajdują się w szeregach socyalizmu żydzi, kąpiący się w złocie i dobrobycie, taki Singer np. milionowy bankier, berliński, których trudno posądzić o palenie się i poświęcanie wszystkiego dla skrajnych teoryi. Tych obecność w szeregach partyi socyalnej chyba tem sobie wytłumaczyć możemy, że przezorność Izraela każe mu i tu mieć swoich ludzi, ażeby na przypadek tryumfu tej partyi, zasłonić się od jej ciosów, a może też, aby wybadać, czy i ten ruch nie dałby się jakimś sposobem na korzyść narodu wybranego wyzyskać. Do tej ostatniej kategoryi, a nie do pierwszej, zaliczam też niebogatych żydków, którzy wstępują w szeregi partyi, ażeby korzystnie sprzedać na jej usługi swe niepomierne do agitacyi talenta. Takich okazów jest niemało u nas. — Mnie się wprawdzie zdaje, że jeśli socyalizm zwycięży, to mimo wszystkie umizgi, żydzi pierwsi z brzegu padną jego ofiarą; lecz ostatecznie, któż może wiedzieć, czego

jeszcze spryt żydowski dla opanowania tego ruchu nie wymyśli?

* * *

Przychodzimy już do wniosków praktycznych. Określiliśmy znamiona żyda i jego stanowisko względem chrześcijańskiego społeczeństwa, w zakresie religijnym, moralnym i ekonomicznym; stawiamy sobie wkońcu pytanie: jak chrześcijańskie społeczeństwo względem żyda zachować się powinno?

Najprzód przypomina się z historyi system gwałtownych represyi. System ten, jak już mówiłem, nie datuje się od wieków średnich, ale dużo dawniejszy jest od chrystyanizmu. Już praktykował go Faraon egipski, który dzieci izraelskie w nurtach Nilowych topił; praktykowano go w rozmaitych czasach i krajach, ilekroć wyzysk żydowski zanadto ludności miejscowej dawał się we znaki. A jeśli kiedy tłumy, uzbrajane na wyprawy krzyżowe, zaczynały świętą wojnę od mordowania u siebie żydów, to w gruncie nie innym ulegały pobudkom, niż Aleksandryjczycy za rzymskich czasów, gdy w pień wycinali żydowskie przedmieścia. Gwałty te ostatecznie chybiały

celu, wychodziły nawet zwykle na korzyść żydów: bo w społeczeństwie ludzkiem zawsze przyjść musi chwila, w której prawo reaguje przeciw gwałtowi — albo społeczeństwo istnieć przestaje — a w wyżej ustrojonych społeczeństwach reakcya ta musi być prędszą. Lecz i niezależnie od tych względów praktycznych, zbrodnia jest zawsze zbrodnią, większem złem dla społeczeństwa niż wszelkie materyalne szkody. Nadużycia żydów mogą powody takich zbrodni psychologicznie wytłumaczyć, nigdy ich uniewinnić moralnie nie mogą. Każdy chrześcijanin i każde chrześcijańskie społeczeństwo powinno takie czyny sercem i usty potępiać bezwzględnie i bez zastrzeżeń. I gdyby, co nie daj Boże! u nas coś podobnego się zdarzyło, to nic lepszego nie mielibyśmy do czynienia, jak wyjść na ulicę i, z narażeniem własnego życia, bronić żydów od krzywdy — a nasz lud od zbrodni.

Jeżeli zaś nie godzi się gwałtów przeciw żydom dopuszczać, to konsekwentnie też nie godzi się judzić, »hecować« przeciw nim ludności — to znaczy: działać słowem czy pismem na namiętności ludu, pobudzając go do gniewu, zawiści, zemsty przeciw żydom. Dlaczego się nie godzi? Dlatego, że »hecowanie« prowadzi do gwałtów; i dla-

tego, że sama nawet nienawiść jest niechrześcijańska. — Ale żydzi, powie kto, sami do tego zmuszają; oni swymi niegodnymi sposobami wyzysku, owładania, wysysania, doprowadzają ludność do rozpaczy. — Prawda, święta prawda, lecz właśnie dlatego jeszcze mniej godzi się judzić. Kiedy namiętności ludu w pewnym kierunku są rozdrażnione i jakoby w stanie groźnego napięcia, to nawet małe ich potrącenie może być przyczyną zbrodniczych wybuchów. — Ale, powiedzą jeszcze, jeżeli się nie będzie przeciw żydom judzić, drwić, oburzać, to nie zwróci się uwagi opinii publicznej, nie poruszy się mas; a bez tego niepodobna zwalczyć potęgi semickiej, tak ze wszechmiar szkodliwej. — Sądzimy, że można inaczej przeciw tej potędze się bronić, jak to niżej powiemy, i nawet szersze koła w tym względzie oświecać; ale choćby nie można inaczej tego celu dopiąć, jednak cel nie usprawiedliwia złych środków. Zarzucamy słusznie socyalistom, że choćby ich cele były najlepsze, to ich taktyka jest zła, bo zależy na judzeniu jednych klas przeciw drugim; nie czyńmyż tego, co u nich potępiamy. Od tak rozumianego antysemityzmu nie wahajmy się odgrodzić.

Skoro więc nie można używać przeciw żydom

ani gwałtów, ani hec, to czy można użyć jakich środków prawnych? czy można mianowicie zgubne ich wpływy okiełznać wyjątkowemi ustawami? W przeszłych wiekach żydzi poddawani byli wogóle osobnym prawom, które ze skutkiem wszędzie, a szczególnie w Polsce, ograniczyły ujemny ich wpływ na chrześcijańską ludność. W zasadzie istnienie takich praw nie było krzywdą, bo społeczeństwo było prawnie chrześcijańskiem, i wogóle pojęcie równouprawnienia nie istniało; każda klasa ludzi, każdy stan osobnym podlegał prawom. W naszym wieku przeciwnie, pojęcie politycznego równouprawnienia wszystkich w państwie głęboko się zakorzeniło w przekonaniach, stało się jedną z podwalin nowego ustroju, i dziś już we wszystkich prawie krajach, prócz Rosyi, żydzi do posiadania tego równouprawnienia doszli. Wolno sądzić, że postąpiono w udzieleniu im tej równości praw zbyt pospiesznie; że należało wprzódy lepiej ten grunt zbadać i lepiej go przygotować; ale o odebraniu im danych praw nikt, sądzę, na seryo myśleć nie może. Historya się nie cofa wstecz; równouprawnienie powszechne jest zanadto wkorzenione w przekonania, zanadto związane z całym ustrojem dzisiejszych państw, aby można myśleć o zro-

bieniu w niem wyłomu. Dodam, że prawa wyjątkowe wogóle są wśród dzisiejszego ustroju rzeczą tak rażącą, i są tak niebezpieczną bronią w rękach pewnych partyi politycznych, które kiedykolwiek do rządu przyjść mogą, że według mego przynajmniej przekonania, prawa wyjątkowe nie są wcale do życzenia.

Ale nie koniec na tem: skoro ma być równouprawnienie z żydami, to niechże ono będzie prawdziwe, zupełne; niech żyd nie będzie prawem uprzywilejowany, postawiony przez państwo w korzystniejszych niż chrześcijanin warunkach. Tego przynajmniej możemy i musimy się domagać. Może kogo dziwi samo postawienie takiego postulatu; jednak nie stawiam go napróżno. Faktem jest, że pod wieloma względami położenie żyda jest w dzisiejszych prawnopaństwowych stosunkach uprzywilejowane. Synagoga daleko więcej ma autonomii, niż Kościół katolicki, daleko mniej jest przez państwo nadzorowana, krępowana — jakoby na większe zasługiwała zaufanie. Ot np. u nas cmentarze katolickie odebrano Kościołowi i zrobiono z nich cmentarze dla wszystkich wyznań; żydzi zachowali dotąd swoje cmentarze wyznaniowe. Szczegół względnie drobny, ale wiele takich wyliczyćby można. Co już nie jest dro-

bnym szczegółem, ale ogromną przewagą na korzyść żydów, to istnienie i tolerowanie przez państwo Kahałów. Pretekstem tej tolerancyi jest płaszczyk religijny, jakim się instytucya Kahału pokrywa; ale każdy wie, że to żart, którego nikt bez śmiechu nie wspomni. Kahał jest, jak widzieliśmy, istotną republiką, obejmującą całe życie i wszystkie interesa ludności żydowskiej, mającą swoje prawa, swoje organa i środki przymusowe, swoje sądy, które chyba znowu żartem mogą być nazwane sądami polubownymi [1]; jest więc w całem tego słowa znaczeniu państwem w państwie. Co więcej, ponieważ Kahały różnych nawet krajów są w ciągłem porozumieniu, istnieje więc rodzaj federacyi republik. Państwo nowożytne ma powody, ma środki, ma więc obowiązek wglądnąć w tę gospodarkę Kahałów. My mamy prawo się domagać, żeby nas nie sprzedawano bez naszej wiedzy; żeby targi, żeby licytacye, do których stajemy, odbywały się w warunkach równości, a nie były komedyą z góry ułożoną — i to nie przypadkowo, ale stale, systematycznie, siłą

[1] Talmud i praktyka żydów pozwala w pewnych razach na sądy polubowne przez partye wybrane poza Bet-Din'em, więc oni sami wcale Bet-Din'u za sąd polubowny nie uważają.

tolerowanej instytucyi Kahału. Domagajmy się więc, żeby Kahały były zniesione, a co najmniej nadzorowane i ograniczone do spraw wyłącznie religijno-dobroczynnych, kiedy pod firmą religijną istnieją. Jeżeliby się zaś pokazało, że ludność żydowska nie może się do tego zastosować, że instytucye, publicznie kasowane, tajnie w jej łonie odrastają, w takim razie sama ta ludność dałaby dowód, że niezdolną jest do równouprawnienia ze społeczeństwem chrześcijańskiem.

Jeszcze czegoś więcej w tym kierunku możemy się od państwa i od ustaw domagać. Szkodliwe są Kahały po naszych miasteczkach, ale może jeszcze szkodliwsi są, jak wspomniałem, ci żydzi, co przyjęli zachodnią kulturę i wyzyskują liberalizm polityczny i ekonomiczny na swoją korzyść, a na zgubę chrześcijan. Otóż i tu jest coś do zrobienia w zakresie prawno-państwowym, nie ustawami wyjątkowemi, ale ustawami szczególnie obmyślanemi przeciwko szkodom, jakie wpływ żydowski społeczeństwu czyni. Podobnie jak w Niemczech, w walce przeciwko socyalistom, dano pokój ustawom wyjątkowym, a tworzą się ustawy powszechnie obowiązujące, któreby zwykłym socyalistów nadużyciom drogę zamykały — tak też, dla zwalczenia zgubnych wpływów se-

mityzmu, trzeba się starać powszechnemi ustawami obwarować słabsze strony społecznego ustroju, na który żydzi najwięcej godzą, zabronić powszechnie tych rzeczy, których oni najzgubniej nadużywają. Taką jest np. galicyjska ustawa przeciw pijaństwu, a wiele innych takich ustaw krajowych możnaby z korzyścią obmyślić i zrobić.

Ale i w państwowem ustawodawstwie jest wiele do zrobienia. Liberalizm, jako partya polityczna jest już i w Austryi i prawie wszędzie w mniejszości, czemuż prawa przezeń ukute, o religii, o szkole, o najważniejszych czynnikach społecznego życia, pozostają w mocy i służą interesom semickim przeciw chrystyanizmowi? Ciężary finansowe państw są niemal wszędzie tak rozłożone, że obarczają głównie, a nieraz przygniatają siły prawdziwie produkcyjne kraju, a kapitał ruchomy, ten ulubieniec potęgi semickiej, prawie bez żadnego brzemienia się panoszy. Gdy państwa myślą o opodatkowaniu giełdy, gdy próbują najbardziej krzyczącym jej nadużyciom zapobiedz, wzbronić np. fikcyjnych, niczem nie pokrytych kupn walorów, to zaraz kapitał ruchomy grozi niełaską państwom — i państwa się przed tą groźbą cofają. Weksel, którego wynalazkiem żydzi się chełpią, opatrzony jest pieczołowicie całym

szeregiem ustaw, umiejętnie w jego interesie zrobionych, uzbrojony wyjątkową egzekutywą; a rola, a przemysł podobnej pieczołowitości ustaw, zastosowanej do ich potrzeb, wcale nie znają. Istnieją izby handlowe, w których, jak wiadomo, królują żydzi tak zupełnie, że chrześcijańscy kupcy ani próbują się wyłamać. Izby te w wielu rzeczach mają wpływ na rządy i cieszą się przywilejem wysyłania własnych posłów do parlamentu. Nie ganię bynajmniej zasady reprezentacyi interesów w Radzie państwa, ale kiedy handel ma swoje izby, dlaczegóż przemysł nie ma swoich? dlaczego ich nie ma rolne gospodarstwo? skąd ten przywilej wyłącznie dla handlu? — Mamy w zasadzie równouprawnienie, ale, jak widać, daleko nam jeszcze do tego, żebyśmy byli w prawnej równowadze z żydami. Do tego więc usilnie na drodze prawnej dążmy.

Wszelako równość prawa, choćby najzupełniej przeprowadzona, nie jest jeszcze ostatniem słowem w kwestyi, którą roztrząsamy. W granicach państwowego równouprawnienia, jeszcze społeczeństwo jako takie różne może zająć stanowiska względem żydów, różnymi kierować się systemami. A najprzód jest system asymilowania, *alias*

polszczenia żydów, przez wciąganie ich wszelkimi sposobami w społeczeństwo chrześcijańskie. W myśl tego systemu, otwiera się żydom wszystkie drzwi i ramiona, wpuszcza się ich nie tylko do wszystkich urzędów, kasynów, klubów, ale do wszystkich towarzystw, do rodzin, wciąga ich się nawet przymusowo do wspólnych szkół — wszystko w nadziei prędkiego zabsorbowania elementu żydowskiego. System ten bardzo się u nas swego czasu spopularyzował, uchodził za kwiat liberalizmu, w jego imieniu występowano w sejmie, w pismach publicznych. Popiera go też gorąco wielu żydów do inteligencyi należących — w jakim zamiarze? czy wierzą sami w możliwość stopienia się z naszym elementem, czy przeciwnie pragną zdobyć nową siłę, aby nas pochłonąć? Bóg raczy wiedzieć. Pewnie i takie i takie poglądy są między owymi żydami. Ale jest ich nierównie więcej, nawet w liczbie wykształconych, przynajmniej u nas w Galicyi, którzy temu zlaniu się stanowczo się opierają; chcą zachować całą odrębność żydowską. Takie jest stanowisko potężnej partyi t. zw. »Syonistów« i jej organu *Przyszłość*. A trzeba wiedzieć, że oprócz ich gazet publicznie znanych, wychodzi pewna liczba gazetek drukowanych po żydowsku, t. j. ich gwarą

ludową, hebrajskiemi literami wyrażoną. Tych gazetek zapewne nikt prócz żydów nie czyta i może nikt nie policzył, jednak sam język, jakiego używają, pozwala przypuścić, że i one tego stanowiska odrębności bronią.

My, co do tego punktu, nie wahamy się stanąć po stronie tych gazetek i partyi Syonistów, a filosemityzm, łudzący się nadzieją asymilacyi odrzucić. Asymilacya, absorbcya żydów (bez chrztu, rozumie się) jest mrzonką; nigdy i nigdzie się nie udała. Trzeba mieć bardzo naiwną wiarę w wszechmoc szkoły, aby wierzyć, że przepędzane przez jej wrota pokolenia przestaną być żydami. Już sam fakt, że między syonistami jest wielu takich, którzy pokończyli gimnazya i akademie, zadaje temu przypuszczeniu kłam. Może kto powie, że trzeba na to więcej czasu? Otóż we Francyi od stu lat żydzi są równouprawnieni, w publicznych uczą się szkołach, a dziś, po wieku, czy nie są najprawdziwszymi żydami? czy nie widać w ich zawsze potężnem a solidarnem działaniu wszystkich dodatnich i ujemnych znamion żydowszczyzny?

Asymilacya żydów wtedy jedynie jest możliwą, kiedy w jakimś kraju rzadkie tylko są i odsobnione jednostki. Wtedy dzielniejsze z po-

między nich wyrobić się mogą na pożytecznych tego kraju obywateli; zdolności w swej naturze po temu mają. Dlatego w Anglii, gdzie aż do ostatnich prawie czasów nadzwyczaj mało było żydów, żydzi ci, odosobnieni, zostawali dobrymi Anglikami; z pomiędzy siebie nawet wydali lorda Beaconsfielda. I stąd Anglicy nie mogli wcale pojąć ruchu antysemickiego na kontynencie. Skoro atoli w jakimś kraju, choćby za morzami, ludność żydowska trochę się zwiększa, skoro żyd czuje bliskość żyda, a nie osamotnienie między chrześcijanami, zaraz budzi się między nimi rasowa solidarność, poczucie zbiorowej siły; zaczem idzie tradycyjna pogarda dla goimów, i wszystko inne. — Więc w kraju, który z wszystkich na świecie ma najgęstszą stosunkowo ludność żydowską, w Galicyi, mówić o asymilacyi żydów, jest to łudzić się dobrowolnie — a fatalnie.

Wreszcie doświadczenie uczy, że wszelkie usiłowania, by żydów asymilować, nie tylko się nie udają, ale do wręcz przeciwnego prowadzą rezultatu: odbierają im resztkę moralnej wartości, jaką mieli. Tłumacząc wyżej odporność bezprzykładną żydowskiego nacyonalizmu, przypisaliśmy ją wpływowi religii, niegdyś prawdziwej i bożej: dziś ta religia, na fałszywym stojąca gruncie i nadprzy-

rodzonych pozbawiona środków, słabe ma korzenie i najmniejszego potrącenia krytycznego rozumu nie wytrzymuje; nacyonalizm zaś, w naturę niejako wryty, całą moc swoją zachowuje. Stąd wszystko, co się robi, ażeby żydów asymilować, do tego jedynie prowadzi, że odbiera im religię, czyni z nich skończonych materyalistów i ateuszów, a cały ich nacyonalizm zostawia nietknięty. I tacy wogóle żydzi są, rozumie się, gorsi i pod każdym względem dla społeczeństwa chrześcijańskiego szkodliwsi od owych, co choć jakieś karby czci i bojaźni Bożej mieli. Dlatego to daje się raz po raz słyszeć między nami utyskiwanie, że dawni hałatowi i pejsaci żydzi lepszymi byli od dzisiejszych.

Jest faktem uwagi godnym, że nasze polskie społeczeństwo, jakkolwiek ekonomicznie słabsze od wielu innych, a mające w swych granicach więcej żydów niż jakikolwiek inny naród, jednak nie dało się tak żydom opanować, jak Węgrzy, jak Wiedeń i niektóre części Niemiec, jak się już daje opanować Paryż. Żydzi wyzyskują nas materyalnie może więcej niż innych, wdarli się aż do naszej kieszeni; ale nie wzięli nas z góry, jak wzięli te narody, nie owładnęli u nas prasy, uniwersytetu, nie mają przystępu do naszego towa-

rzystwa; w niczem, Bogu dzięki, tonu nie nadają. Otóż to szczególne ochronienie naszego społeczeństwa zawdzięczamy, nie ekonomicznej, jak powiedziałem, ale moralnej i religijnej naszej sile, która duchowo trzymała żydów z daleka. Zawdzięczamy to i temu, że żydzi też u nas z daleka się trzymali, kształcili się odrębnie w swoich chajderach, żyli wyłącznie dla siebie i między sobą. Były to dwa odrębne światy, które stykały się w ekonomicznych interesach, ale poza tem się nie znały. Te warunki zachowały się u nas, dłużej niż gdzieindziej, i po części jeszcze się zachowują. Nie przykładajmy ręki do ich usunięcia — inaczej spotka nas to, co innych spotkało: że nie my zasymilujemy żydów, ale więcej oni nas zasymilują duchowo.

Cóż więc zostaje do zrobienia względem żydów — jeżeli nie chcemy ani antysemityzmu który przeciw nim judzi — ani filosemityzmu, który ich przyciąga? Zostaje jeszcze samoobrona społeczna przeciwko zgubnym wpływom elementu żydowskiego, którąbym nazwał *asemityzmem*. Tak ją nazywam, bo ta samoobrona nie mieści w sobie nic zaczepnego; zależy ona na tem, żeby społeczeństwo chrześcijańskie, przekonawszy się o zwykłej zgubności wpływu semickiego, zamykało się,

zawarowywało przeciwko temu wpływowi — o ile być może, poza tym wpływem żyło i rozwijało się.

Czy tak pojęta samoobrona jest słuszna i godziwa? Liberalni żydzi najgwałtowniejsze przeciw niej podnoszą wrzaski; identyfikują ją z antysemityzmem i ze wszystkimi jego ekscesami; mówią, że jest krzyczącą niesprawiedliwością spychać kogoś na drugi plan, odmawiać mu równego zaufania dlatego, że jest żydem, bo przecież może on być tak dobry, jak inny; a od czegóż równouprawnienie? — Otóż najprzód o krzywdzie ze stanowiska prawa państwowego nie może tu być mowy: bo rzecz jasna, że mówimy tu tylko o akyi społecznej w granicach państwowego równouprawnienia, którego, jak już wiadomo, naruszać nie myślimy. Ale i ze stanowiska ludzkiej i chrześcijańskiej słuszności, niema w tem, według mego przekonania, żadnej krzywdy: albowiem, kiedy postępujemy podług zasady tej samoobrony, kiedy np. mając sprzedać wieś, wydzierżawić karczmę, unikamy żyda a szukamy chrześcijanina, to nie sądzimy pojedynczych indywiduów żydów, nie przeczymy, że i u nich znaleźć się może największa prawość; ale z powodu uzasadnionego zdania o niższej moralności i zgubności wpływu

ogółu zwykłych żydów, mamy słuszny powód odmawiania indywiduom tego, czego nie jesteśmy prawnie obowiązani im dać. — To nie jest ani przeciwko sprawiedliwości — według określenia — ani też przeciwko chrześcijańskiej miłości bliźniego: bo miłość ta każe więcej dbać o dobro ogółu niż o dobro jednostek, i więcej o dobro moralne niż o materyalne.

Najsumienniejszy chrześcijanin nie zgani praktyki zakładania gospód chrześcijańskich dla rugowania żydowskich karczem, wydzierżawiania majątków o ile możności chrześcijanom a nie żydom, szczególnego popierania chrześcijańskiego handlu i t. p.; otóż, gdyby określona powyżej zasada była niesłuszną i niegodziwą, to wszystkie te postępowania byłyby niegodziwe — bo one z niej wypływają: w każdem takiem postępowaniu wychodzi się zawsze z presumpcyi, że wpływ żyda jest wogóle szkodliwy, i że z tego powodu słusznem jest ten element uchylać w każdym pojedynczym przypadku, gdzie niema prawnego obowiązku go dopuścić.

Ta samoobrona jest wreszcie i z tego powodu słuszna, że żydzi powszechnie, jakeśmy widzieli, popierają się solidarnie przeciwko chrześcijanom — i oby ta ich solidarność nie przekraczała

granic, jakie sobie nasz asemityzm wytyka! Określona więc samoobrona chrześcijańskiego społeczeństwa jest tylko przywróceniem — i to częściowem zaledwie — społecznej równowagi i równości z żydami.

Jeżeli zaś słuszność tej samoobrony i jej potrzebę, w naszym zwłaszcza kraju, w zasadzie uznajemy, to powinniśmy ją szczerze zastosować w całej rozciągłości. Zamykać przed żydowskim pierwiastkiem przedewszystkiem kółko rodzinne. Już same prawa kościelne chronią nas od związków małżeńskich z nieochrzczonymi — i nieobliczalne nam przez to wyświadczają dobrodziejstwo. Lecz na tem nie poprzestając, powinniśmy trzymać żyda z daleka od rodzinnego ogniska, do którego tylko zaufani i moralnie godni przyjaciele winni mieć przystęp. Zamykać dalej przed tym żywiołem, o ile w naszej mocy, majątki zwłaszcza ziemskie, które tak szerokie jego złym wpływom otwierają pole. Zamykać nawet w pewnej mierze towarzyskie stosunki. Kawiarnie, ogrody publiczne, teatry są dla wszystkich; ale związki towarzyskie, zrobione z wyborem dla wspólnego pożycia, dla zabawy — jak rozmaite kluby, różne stowarzyszenia młodzieży — mogą doskonale postawić sobie warunek, że wyłącznie

chrześcijan do swych gron przyjmują. Czy potrzeba może wyliczać moralne straty, na jakie zwłaszcza młodzież przez poufałe pożycie z żydami bywa narażana? W armii niemieckiej niema ani jednego żyda na stopniu oficerskim; prawo jednakie żydom przysługuje, ale ciało oficerskie uporczywie oświadcza, że nie chce z nimi kolegować. Gdy jeden, za pomocą najwyższych protekcyi, usiłował złamać ten opór, wszyscy oficerowie pułku podali się do dymisyi. A podobno duch armii niemieckiej na tem wykluczeniu żydów nie traci.

Jeżeli zaś i w rodzinnej i w towarzyskiej sferze pożądanem jest odcięcie społeczeństwa chrześcijańskiego od wpływów żydowskich, to jeszcze pożądańsze jest ono w szkole. Wielu się o to pytałem doświadczonych nauczycieli, wszyscy mi jednogłośnie świadczyli, że moralnie szkodliwym elementem dla szkół, nawet średnich, ale zwłaszcza ludowych i wydziałowych po miastach, są dzieci żydowskie, które do nich uczęszczają — chłopcy, a jeszcze więcej dziewczęta. One uczą przedwcześnie dzieci chrześcijańskie niemoralności, matactwa, a w trochę wyższych klasach rzucają często pierwsze posiewy religijnego sceptycyzmu. Niema więc innej rady, jak do tego

dążyć, żeby szkoły dla żydów były osobne — innemi słowy: dążyć do szkoły wyznaniowej. Dużo się mówi przeciwko chajderom; przypuszczam, że mogą one być straszliwie zacofane, trwam jednak w przekonaniu, że dawnym chajderom naszym zawdzięczamy, iż nas masa żydów u nas osiadła nie zalała ponad głowę jak Węgrów, i żeśmy uchowali wiarę i narodowe cechy nasze. Trzeba zapewne chajdery nadzorować, zreformować je, aby je do miary współrzędnych szkół doprowadzić; ale nie odbierać im odrębności, cechy religijno i narodowo-żydowskiej, jaką sami żydzi zachować pragną. I ich dzieci na tem dobrze wyjdą, bo zachowają, jak mówiłem, cośkolwiek religii, i nasze dzieci wyjdą na tem dobrze, bo zgubnego unikną wpływu.

Może się komu zdaje, że jest sprzeczność między tem żądaniem zachowania chajderów, a postawionym wyżej postulatem zniesienia Kahałów; ale co innego jest wobec państwa organizacya społeczno-ekonomiczna, jak Kahał, a co innego szkoła. Według Brafmanna nawet, chajdery właściwie od Kahału nie zależą, są to czysto prywatne przedsiębiorstwa nauczycieli, nie mające innej normy jak dobrowolne umowy między nimi a rodzicami, którzy im dzieci powie-

rzają; nic więc nie przeszkadza je reformować. Wkońcu, jeżeli już chajdery są w zasadzie potępione, to niechże będą dla żydów po miastach i miasteczkach osobne szkoły z charakterem wyznaniowym. I niechaj ta praktyka, pożądana zarówno przez żydowską jak i przez chrześcijańską ludność, znajdzie wyraz i utwierdzenie w ustawie o szkole wyznaniowej, któraby już raz na dobre uwolniła nas od tej mieszaniny dzieci chrześcijańskich z żydowskiemi na ławce szkolnej i (co jeszcze szkodliwsze być może) od nauczyciela ludowego żyda.

Jeszcze dwa słowa wyjaśnienia. Nazwa asemityzmu wygląda negatywnie, jednak nie oznacza ona wcale bierności, nawołuje do czynów — ale innych, niż pewni hałaśliwi antysemici. Dla bronienia skutecznie chrześcijańskiego społeczeństwa trzeba podejmować, dawać w ręce chrześcijan pewne przedsiębiorstwa, które żydzi zwykle opanowują i wyzyskują na zgubę materyalną i moralną miejscowej ludności: zakładać gospody chrześcijańskie, sklepiki wiejskie, spółki spożywcze, instytucye kredytowe odpowiednio urządzone dla chłopa, dla małomiejskiego rzemieślnika. Trzeba też pilnować, każdy w swej sferze działania, zwykłych nadużyć, jakich się żydzi do-

puszczają, i z całą stanowczością prawnymi środkami im zapobiegać. Na wsi — czy się jest księdzem, czy nauczycielem, czy właścicielem lub zarządcą — nie pieścić się z żydem, który się podchlebia, ale mieć baczne oko nad sposobami, jakimi lud usidla i demoralizuje, przestrzegać włościan, a w razie czynów karygodnych ostrzegać władze. W mieście także wedle możności zapobiegać niemoralnym zyskom, o jakich mówiliśmy w swojem miejscu, przestrzegać młodzież i innych. Trzymać się zasady, że trwające tajemnie psucie daleko większem jest złem, niż publiczny skandal; ten ostatni nawet nieraz przeczyszcza powietrze. Wreszcie na publicznej arenie, w prasie, w literaturze, w pracy prawodawczej, wykrywać i zwalczać mężnie doktrynę i akcyę żydowską, ze wszystkich najgorszą, osłaniającą się nazwą liberalizmu, a zmierzającą, jak mówiliśmy, do odchrześcijanienia społeczeństwa.

A nadewszystko, i w rodzinie i na wsi i w mieście i w kraju, potęgujmy wszystkimi sposobami życie katolickie, rozumienie jego zasad, cenienie i kochanie jego moralności. To najwięcej, bo od wnętrza, uzbroi, odpornem uczyni nasze społe-

czeństwo przeciwko zaraźliwym i niszczącym wpływom żydowskiego pierwiastku. To je uzdolni do objęcia żydów w powszechnem przykazaniu miłości bliźniego, a zarazem nienawidzenia i odpychania wszystkiego, co jest złem, nikczemnem w ich zasadach, dążnościach i praktykach.

Idzie teraz na nasz kraj wielkie niebezpieczeństwo, czy też wielka próba, jakiej nie doświadczył w przeszłości. Chmara żydów mieszkała u nas od wieków, ale nie wnikała w naszą społeczność, trzymaną była z daleka odrębnem wychowaniem i położeniem prawnem. Gdy, za naszej pamięci, zapory prawne zostały usunięte, nie od razu skutek się dał uczuć w całej pełni, musiały nowe przyjść generacye. Dziś już wielu żydów naukowo wykształconych pnie się w górę, zdobywa różne stanowiska w ustroju naszego kraju. Ale to są, jak się zdaje, dopiero harcownicy na przedzie idący; gdy się rzuci okiem na gęste tłumy tego szczepu za nimi stojące, które też prawdopodobnie, i to niebawem, w tym ruchu wezmą udział, to strach przechodzi na myśl, co grozi naszej religii, obyczajom i narodowości. Środki obronne, o których mówiliśmy poprzednio, ograniczyć tylko mogą, może opóźnić ten pochód, powstrzymać go zupełnie nie mogą. Jedy-

nie siły moralne, wzniosłe zasady i uczucia religijne, jakoteż narodowe, wszczepione wychowaniem, spotęgowane życiem, zdolne są postawić nasze skarby duchowe tak wysoko, że ich ten zalew nie dosięgnie.

VII.

POJEDYNEK A ETYKA[1].

Ludzi, którzy w zasadzie chwalą pojedynek jest mało — ale bardzo wielu jest takich, którzy pojedynek uważają za *malum necessarium.* »Pojedynek jest chorobą społeczną; kto potrafi go znieść, ten największą odda społeczeństwu przysługę; ale — w niektórych okolicznościach jest on koniecznym« — to zdanie sławnego redaktora *Figara,* Ignotusa, wybornie określa rozpowszechniony dzisiaj pogląd na tę sprawę.

A jednak w tym poglądzie uderza na pierwszy rzut pewna zagadkowość. Co to *malum necessarium?* — czy coś złego (moralnie, rozumie się, złego) może być koniecznem? — czy coś koniecznego może być moralnie złem?

[1] Pisane r. 1891 pod tyt.: *O pojedynku.*

Zajrzyjmy śmiało w oczy tej zagadce. — Wszyscy niemal czujemy coś niedobrego w pojedynku, przy danej sposobności staramy się jak możemy mu zapobiedz; a przytem świadomi jesteśmy tej niesłychanej siły, z jaką pojedynek w pewnych okolicznościach się narzuca. Jest tu problem etyczny i psychologiczny zarazem, który jest wart zbadania.

* * *

Wielu autorów traktuje zwyczaj pojedynku, jako prostą pozostałość, ostatni, jeszcze nie zatarty ślad z krwawych obyczajów średniowiecza, albo nawet starogermańskiej barbaryi. Zarzucićby temu poglądowi można, że gdyby pojedynek nie miał innego punktu oparcia w społeczeństwie, jak starą rutynę, w takim razie stopniowoby ustępował, a co najwięcej, utrzymywałby się w stanie jednakowym; tymczasem historya pokazuje, że mania pojedynku wzmagała się i zmniejszała kolejno, w stosunku do pewnych moralnych i psychicznych oscylacyi społeczeństw.

Niema jednak wątpliwości, że i spuścizna średnich wieków odgrywa tu pewną rolę. W starożytności widzimy zabójstwa dla pomszczenia obrazy osobistej; ale mściciel napada znienacka,

używa sztyletu, trucizny; o dobrowolnem nadstawieniu własnych piersi równemu niebezpieczeństwu ani nie myśli. Ten pierwiastek nowożytnego honoru od rycerstwa średniowiecznego pochodzi. Rycerz ówczesny jest członkiem wielkiego bractwa religijno-żołnierskiego, rozpowszechnionego po całej rzeczypospolitej chrześcijańskiej, ku obronie sprawiedliwości. Instytucya ta wyrasta z gruntu społeczeństwa nawpół barbarzyńskiego, które jeszcze nie umie ująć się w karby rządów regularnych, i z posiewu chrześcijańskich aspiracyi ku ideałom sprawiedliwości i miłości bliźniego. Rycerz czyni profesyę męstwa, nastawiania życia dla cnoty, karcenia krzywdzicieli, bronienia słabych i uciśnionych. Z tą uszlachetnioną i wydelikaconą ideą męstwa, on pierwszy myśli i czuje (co nigdy Grekowi ani Rzymianinowi na myśl nie przyszło), że nie przystoi mężnemu uderzać na przeciwnika bezbronnego lub nie mającego równych walki warunków.

Rycerz jednak nie bije się o swój honor, w dzisiejszem znaczeniu, tem mniej dla pomszczenia się — a jeśli to kiedy uczynił, to się z tem tai, jako z hańbą. Jego miecz poświęcony służyć ma tylko dla obrony uciśnionych. On jest — w pierwotnem i czystem tej instytucyi poję-

ciu — chodzącem sprawiedliwości ramieniem — *un justicier*. Potyka on się także w turniejach, ale te są tylko ćwiczeniem i popisem męstwa; a kiedy przechodzą tę granicę, kiedy wypadki śmierci stają się zbyt częste, to i papieże i królowie występują przeciwko nim.

Z zupełnie innego źródła pochodzą *ordalia*, pojedynki sądowe; są to resztki praktyk i zabobonów pogańskich ludów, zwłaszcza skandynawskich. Sądownictwo było podówczas jeszcze nie dość rozwinięte, aby je zastąpić; wiara miejscami nie dość oświecona, aby zrozumieć, jak dalece one są duchowi chrystyanizmu przeciwne; ale zwierzchnicy Kościoła wciąż z nimi walczą, i już w połowie średniowiecza stanowczo je pokonywują [1].

Dopiero w XVI wieku — kiedy zostaje jeszcze w ludziach tęgość z wieków rycerskich, a rozwija się pod tchnieniem odrodzenia samowolna indywidualność, kiedy więzy moralne się rozluźniają, a karby nowożytnych ustrojów polity-

[1] Już św. Mikołaj, papież, w IX wieku stanowczo zakazuje Karolowi Łysemu, królowi francuskiemu, używać pojedynków jako sądów Bożych, oświadczając, że w tem jest »kuszenie Pana Boga«. Ob. Causa II, q. IV. cap. *Monomachiam*.

cznych jeszcze ich nie skrępowały — dopiero wtedy pojawia się prawdziwy pojedynek, w dzisiejszem tego słowa znaczeniu. Biją się jeszcze po dawnemu ciężkimi, obosiecznymi mieczami, bronią się więcej woltami i skokami, niż parowaniem; powierzchowność przypomina średnie wieki, ale rzecz zupełnie inna. Teraz motywem walk są osobiste urazy i zemsty. Wyrobił się honor sztuczny, niezdrowy, jak bolączka, której ani palcem musnąć nie można; wyrodziła się szkaradna pasya zabijania i narażania zupełnie bez celu własnego życia. Typowym w tym rodzaju jest znany w historyi francuskiej pojedynek *des Mignons*. Jakób de Quélus, ulubieniec Henryka III, i Karol de Balsac z dworu Gwizyuszów, pokłóciwszy się o kobiety, stają do walki; po dwóch stronach każdego trzymają się świadkowie. Podczas gdy oni szermują, jeden ze świadków Quélusa zagaduje świadka, stojącego naprzeciwko: »Ot, ci się biją, a pocóż my napróżno miecze trzymamy?« Na te słowa, tamten zmówił pacierz — i oto już druga para walczy. Wtedy oczywiście i drudzy dwaj świadkowie powiedzieli sobie, że nie wypada, by sami pozostali bezczynni — i zaczęli się rąbać. Skończyło się na tem, że wszystkich sześciu odnie-

siono pokrytych ranami, a z nich jeden tylko został przy życiu — na to tylko, by je po dwóch miesiącach w drugim pojedynku stracić. Bohaterowie punktu honoru, których nam Calderon z lubością przedstawia, nie wiele się od tego typu różnią.

W XVII wieku pojedynek mniejszą gra rolę i mniej jest okrutny. Społeczeństwo zachodnie żyje już więcej umysłowo, i więcej trzymane jest w ryzach przez monarchię, do szczytu samowładztwa dochodzącą. Ale wkrótce życie próżniacze szlachty przy dworze, zwichnięcie religijności, wyuzdana galanterya — przygotowują właściwą próchnicę, na której zagęszcza się ten chwast. To też w XVIII wieku mania pojedynkowania się odrasta w najlepsze, tylko z wyrafinowaniem, ówczesnemu dworackiemu i salonowemu społeczeństwu właściwem. Najgłośniejsi bohaterowie ówczesnej galanteryi, jak książę Richelieu, kawaler d'Eon, Saint-Evrement, są też bohaterami pojedynku. Z Francyi udziela się ta mania innym krajom, które wówczas pod jej duchowym wpływem zostają — nie wyjąwszy oczywiście Polski. — Rousseau ze swoim sentymentalizmem, traktując pojedynkujących się mianem »dzikich zwierząt«, trochę na ten szał zimnej

wody rzucił. Ale ostudziły go nierównie więcej prawdziwe krwi potoki, jakie pod gilotyną popłynęły.

W naszym wieku, powiedzieć można, że ta epidemia znacznie złagodniała — choć na szersze rozlała się warstwy, bo kiedy dawniej była wyłącznym przywilejem szlachty, dziś się zdemokratyzowała i całą t. zw. inteligencyę ogarnęła. Były jednak i w naszym wieku chwile rozognienia pojedynków: takimi były we Francyi — rzecz ciekawa — czasy restauracyi burbońskiej. Przypisać to zapewnie można przymusowej bezczynności tylu wojaków napoleońskich. Wtedy to wychodzą na scenę zawodowi zarzynacze ludzi — *les bretteurs* — których firma pojedynku najniesprawiedliwiej przed hańbą i szubienicą osłania. Taki np. markiz de Lignano i przyjaciel jego, Ludwik Claveau, którzy pustoszą swymi wyzywaniami całe Bordeaux i okolice. Mieszkają razem w jednym pokoju, ażeby sobie swobodnie opowiadać swe zwycięstwa i zachęcać się nawzajem... Pewnego poranku, do późna nie wychodzą z pokoju. Służący zaniepokojony, wyłamuje drzwi — i cofa się przerażony: podłoga pokryta krwią ściętą... Dwaj przyjaciele, w koszulach poszarpanych, poorani ranami, siedzą skostniali na

ziemi, z nożami w dłoniach, wyzywając się jeszcze zgasłemi oczyma. Pokłócili się widać w nocy, wyzwali się i wśród ciemności wymierzyli sobie sami zasłużoną karę [1].

* * *

Musi mieć ta mania pojedynku jakiś zły korzeń, skoro na złym gruncie najlepiej kwitnie i złe owoce wydaje. Ale na czem to zło polega?

Mówią zwykle, że pojedynek przez to ubliża moralności, iż jest narażeniem życia niepotrzebnem. Jest w tem racya; odpowiedzieć jednak na to można, że w wielu razach niebezpieczeństwo życia jest bardzo małe, a bardzo ważne interesa są w grze.

Mówią jeszcze, że pojedynek mija się z celem: honoru istotnie nie naprawia, bo zwycięstwo w tej walce niczego nie dowodzi. Piotr zarzuca Pawłowi, że oszukał w interesie; Paweł go wyzywa i w pojedynku zabija; czy to nas ma przekonać, że Paweł nie oszukał? — byłoby to wracać do zabobonności ordaliów, w których przypuszczano, że niebo musi dać zwycięstwo temu, po którego stronie słuszność.

---

[1] Th. de Gave: *Les Duellistes du midi.*

Rzecz pewna, że ta sama zabobonność — z której śmieją się słuchacze pierwszego roku prawa, gdy się o średniowiecznych »sądach Bożych« dowiadują — jeszcze w dzisiejszych pojedynkach panuje. I dziś usłyszeć można: »Ja ci dowiodę, że nie jestem złodziejem!« — Czem dowiedziesz? — »Pałaszem, albo kulą«. Śmiaćby się trzeba, gdyby to nie miało strony tragicznej. — Lecz i na to odpowiedzieć można, że nie każdy pojedynek ma ten cel niedorzeczny: dowiedzenia niesłuszności jakiegoś zarzutu; najczęściej idzie po prostu o ukaranie, o pomszczenie ubliżenia wyrządzonego czyjejś godności — a ten cel się w pewnej mierze osiąga przez śmierć obraziciela. Odpowiedź ta jest słuszna, ale tu właśnie tkwi moralne zboczenie, a zarazem psychologiczny moment pojedynku — jak się zaraz wykaże.

Pod honorem rozumieją faktycznie ludzie nie tylko dobrą opinię drugich ludzi o sobie, ale także nietykalność godności swej osoby. Ta godność osobista człowieka prawem natury wymaga od drugich ludzi poszanowania, i wedle stanu, kraju i obyczaju, pewnych oznak czci zewnętrznych. Ujęcie więc tej godności osoby, czynem lub słowem, lub odmówieniem znaków czci na-

leżnych, jest prawdziwą krzywdą, człowiekowi wyrządzoną (różną od osławienia). Krzywda znowu wymaga ukarania; kto naruszył cudze prawa, ten winien we własnych prawach ponieść uszczerbek; a gdy jedno równoważy drugiemu, jest satysfakcya — wymaganiu naruszonej sprawiedliwości stało się zadość. Mimo dzisiejszych teoryi o naturze kary wyłącznie leczniczej, wszyscy czujemy, instynktem moralnym, tę ważność a oraz potrzebę kary jako pomsty winy, dla wyrównania sprawiedliwości — *poena vindicativa.*

Ale co będzie karą i pomstą odpowiednią za ubliżenie godności osobistej? Tę godność, w ucywilizowanych sferach, cenią ludzie wysoko — a pozują na cenienie jej jeszcze wyżej i nadewszystko. Stąd chęć przelania krwi obraziciela, jako jedynie odpowiedniej pomsty i kary za jego przewinienie. Lecz z drugiej strony, proste zabicie człowieka, który nas obraził, przedstawia coś wstrętnego. Napaść go niespodzianie, z za płotu strzelić i trupem położyć — to się jeszcze praktykuje w Korsyce i w Sardynii; ale wogóle mówiąc, mamy uczucia moralne i społeczne od wieków już dotyla wykształcone, że taką zemstę poczytujemy za proste morderstwo, na które się całą duszą oburzamy. Otóż tu myśl, po rycer-

stwie średniowiecznem odziedziczona — dania przeciwnikowi równych warunków w walce — przychodzi jako rozwiązanie sprzeczności. Odwaga w nadstawianiu niebezpieczeństwu własnych piersi, ma odkupić i zasłonić to, co jest szpetnego w zamordowaniu osobistego nieprzyjaciela. Chcę cię zabić — mówi do przeciwnika wyzywający — ażeby twoją śmiercią pomścić i naprawić ujmę czci, jakąś mi wyrządził; ale że nie przystoi, abym cię zabił niespodzianie, więc ofiaruję ci walkę w równych warunkach: ja ci stanę w takiem miejscu, o takiej godzinie, pozwolę w siebie godzić taką bronią — a za to ty mi staniesz tak samo i tej samej broni piersi nadstawisz. — Drugi te warunki przyjmuje, i umowa się wykonywa...

W tem leży istota pojedynku. Jest to prywatna walka na śmierć za kontraktem. Walka na śmierć, mówię, bo choć pojedynkujący rzadko się zabijają, często ani chcą się zabić, a nawet stypulują, że tylko do pierwszej krwi bić się będą — jednak skoro obierają broń zabójczą *(arma ad occidendum apta)*, właściwie dają sobie wzajemnie prawo na życie — i śmierć od pierwszego pchnięcia nastąpić może, nie tylko jako przypadek, ale jako rzecz w za-

łożeniu tej walki leżąca[1]. — Ta walka jest za kontraktem, w ścisłem znaczeniu *(ex condicto)*: bo mocą umowy, jeden daje drugiemu prawo i sposobność godzenia na swe życie w pewnych warunkach, kupując przez to prawo i sposobność zabicia go w takich samych warunkach.

To szczególne sprzężenie czynu zemsty z czynem odwagi, i zasłonięcie pierwszego drugim, dziwnie bałamuci opinię, i nawet sumienia. Odwaga jest prześliczną rzeczą. Człowiek, który mężnie życie swe wystawia, staje w tej chwili tak wysoko nad poziomem ciała, tak tryumfuje nad egoistycznymi instynktami natury, że mimowoli się nim zachwycamy. Podoba nam się odwaga, gdziekolwiek ją znajdujemy — choćby w korsarzach. Nawet dla brygantów włoskich, o których śmiałych wyprawach tyleśmy czytali, miewamy słabość. Wiadomo, że po pierwszem przeczytaniu *Rozbójników* Szyllera, wielu studentów z pewnej szkoły w Szwabii wyruszyło do lasu. Nic więc dziwnego, że i w pojedynku urok odwagi i narażania własnego życia działa olśnie-

[1] Gdyby w jakiemś potykaniu się śmierć była stanowczo wykluczona, nie byłby to pojedynek we właściwem tego słowa znaczeniu.

wająco. To nam tłumaczy względy opinii dla pojedynku, ale kwestyi etycznej jeszcze nie rozstrzyga. W głębi sumienia wiemy dobrze, że bryganci, jakkolwiek mężni, są brygantami, i że odwaga dopiero wtedy jest cnotą i moralnie piękną, kiedy ma szlachetny cel i środki godziwe — bez tego może mieć co najwięcej pewną piękność estetyczną, jaką i w drapieżnym zwierzu znajdujemy.

Uchylając więc złocistą oponę odwagi, musimy głębiej zbadać, czy cel i inne istotne pojedynku warunki zgodne są z prawem moralności. Otóż już samo to zasłanianie czynu zemsty czynem męstwa, niedobrze wróży. Jeżeli w pierwszem jest coś złego, to drugie tego przecież nie zmieni. A któż z nas odważyłby się bez ceremonii zabić człowieka, który go obraził? Nie godzi się to: bo człowiek w stanie uspołecznienia nie jest sam sędzią i mścicielem wyrządzanych sobie krzywd; jest na to władza z szalą i mieczem, by między nim a jego bliźnim prawo wymierzała. Ta instytucya może być bardzo wadliwą, może być dla naprawienia wielu krzywd nieskuteczną; w każdym razie jest ona nieskończenie lepszą, niż wymierzanie sobie samemu sprawiedliwości. Ona jest punktem wyjścia uspo-

łecznienia; bez niej jest nie barbarzyństwo, ale stan dziki. — Nie godzi się taki czyn i dlatego, że mimo wygórowanej wagi, jaką do honoru przywiązujemy, w gruncie rzeczy jest nieproporcya między odebraniem życia, które jest podstawą wszelkich dóbr doczesnych, a uszczerbkiem godności osobistej, która jest tylko jednem z tych dóbr, i która łatwiej, że tak powiem, odrosnąć może. Wszak sami oburzalibyśmy się na prawodawcę, któryby karę śmierci za obrazę honoru wyznaczył; gniewalibyśmy się na sędziego, któryby taką karę wymierzył: czujemy więc tę nieproporcyę. Tem bardziej brzydzilibyśmy się, jako zbrodniarzem i mordercą, człowiekiem, który doznawszy jakiej urazy, zaczaiłby się na przeciwnika w lesie i kulą go trupem położył. — Ale, jeżeli nie godzi się wymierzać śmierci jako kary za urazę honoru, jeżeli zbrodnią jest zamordować w lesie człowieka dla prywatnej zemsty: to czy dodany ceremoniał pojedynku może tenże czyn zmienić w cnotę? Jeśli, zamiast się zaczaić na przeciwnika, wołam na niego: broń się! i daję mu równe środki do walki, jest to zapewne czyn odwagi — ale z tą całą odwagą, ja chcę zabić tego, co mię obraził, godzę na jego życie: co

jest czynem zbrodniczym. A czy odwaga zbrodnię uświęca?

Mam właśnie przed oczyma książkę o prawidłach pojedynku, przez wojskowego: *Le duel, ses lois, ses règles, son histoire.* Autor, Henryk Vallée, uroczyście zaklina pojedynkujących się i świadków, żeby znali doskonale wszystkie reguły i prawidła walki na szpady, na pistolety i t. d.: »bo, powiada, najmniejsze w tych rzeczach uchybienie, może zmienić szlachetny pojedynek w najohydniejsze morderstwo«. — Jakto? zachowanie tych formalnostek sprawi, żeby to, co bez nich byłoby morderstwem, było czynem szlachetnym? Nie jestże to zabobon, podobny do rytualnych przepisów znahorek?

Nawet ta równość szans, którą usiłujecie wprowadzić waszymi drobnostkowymi przepisami, jest, jak sami wiecie, czysto fikcyjną. Jeden ani szpady ująć, ani pistoletu wymierzyć nie umie, jest do tego niezdolny — i idzie na pewną śmierć; drugi zręcznie się fechtuje, celnie strzela: jest pewny swego — tak samo, jak gdyby z za płotu strzelał; — co tu pomogą wasze formalności? Lecz wkońcu, ani żadne wyrównanie szans, ani żadne formy i ceremonie nie zmienią na moralnie dobre tego, co jest moralnie złem. Jeżeli cel nie uświęca

czynu w sobie złego, to tem mniej uświęcić go mogą okoliczności, z zewnątrz naczepiane. Owszem widocznem jest, że te wszystkie powierzchowne formalności, i sama odwaga, z jaką pojedynkujący się własne piersi nadstawia, na to tylko tu przychodzą, żeby zakryć tkwiącą w tym czynie hańbę mężobójstwa. I w rzeczy samej zakrywają ją w oczach krótkowidzących.

Nie koniec na tem; samo to odważne narażenie własnego życia, które dotąd przedstawiało się nam jako najszlachetniejsza strona pojedynku, służąca do pozłocenia reszty — czy ono samo, badane z blizka w świetle zasad etycznych, okaże się prawdziwem złotem? Pięknie jest być odważnym gdzie trzeba, ale jakiem prawem mogę rozporządzać własnem życiem dowoli?... sprzedawać je jak towar w tym kontrakcie pojedynkowym?... mówić drugiemu: ja ci nadstawiam piersi, daję ci prawo zabicia mię, za to ty mi dasz prawo, żebym ciebie zabił? — Suponuje to najoczywiściej, że ja sam jestem panem własnego życia i mam nad niem zupełne prawo *ad usum et abusum*. A w takim razie i samobójstwo byłoby najzupełniej godziwem!

Tymczasem, jeżeli co jest oczywistem w prawie

natury, to wola natury (względnie jej Stwórcy), by każda istota strzegła swego bytu i życia, jak długo mu go natura nie odbierze. Ku temu zmierzają wszystkie siły, ustroje, instynkta najmocniejsze, jakimi natura swe twory obdarza; człowiek jeden, posiadając wolną wolę, jest zdolny z tego prawa się wyłamać i życie sobie odebrać; lecz u niego, w miejsce musu instynktowego, wstępuje obowiązek moralny, który go wyższym, choć nie przymusowym sposobem, z temże prawem natury wiąże. — Jeżeli znowu co w pojęciu Boga jest jasnem, to to, że jest Panem, od którego jesteśmy zależni, i Opatrznością, która czuwa nad losami naszymi. Otóż, jeśli Bóg jest Panem moim, to ja panem swoim być nie mogę; mam *usum-fructum* tego życia, ale jedynie Bóg ma nad niem *dominium*. Jeśli Bóg jest Opatrznością, to się z pod Jego rządów wyłamuję, porzucając samowolnie pole próby i zasługi, w którem mię postawił. Jest to tak oczywistem, że i przed chrześcijaństwem, wyższe filozoficzne umysły wybornie to pojęły: Platon w *Cebesie*, Cyceron w *Śnie Scypiona*, przedstawiają samobójstwo jako umknięcie sługi, jako dezercyę żołnierza z wyznaczonego przez Boga posterunku.

Samobójstwo jest więc zbrodnią przeciwko

naturze, buntem przeciwko Stwórcy: prawa nad swojem życiem nie mam. Ale jeżeli tego prawa nie mam, to nie mogę tego prawa dawać, o nie kontraktować; nie mogę mówić do przeciwnika: oto masz moje piersi, pozwalam ci strzelać i czekam nieruchomy, lub jedynie umówionym sposobem bronić się będę. Kiedy więc to czynię, popełniam przynajmniej wolą samobójstwo, szafując swojem życiem. A kiedy potem strzelam do przeciwnika, wymawiając się od mężobójstwa tym względem, że on na to pozwala — złudnie się wymawiam: bo i on, nie mając prawa nad swojem życiem, dać tego prawa nie może. Jestem więc także ze stanowiska etycznego mężobójcą, chociażbym nawet przeciwnika nie zabił.

Wreszcie, jeżeli pojedynkować się nie godzi, to i świadkiem być w pojedynku nie można — zupełnie tak samo, jak w innej materyi: nie tylko zakradać się przez okno do cudzego mieszkania jest występkiem, ale też drabinę trzymać złodziejowi. Pewne pośrednictwo, wyłącznie i wyraźnie dążące do pogodzenia zwaśnionych i zażegnania pojedynku, może być oczywiście dobrym uczynkiem; ale przyjęcie roli świadka, włącznie z misyą ułożenia pojedynku lub towarzyszenia na plac walki, nie da się w żaden sposób

wymówić od uczestnictwa w tym czynie występnym.

Tak więc rozbiór moralnej treści pojedynku przekonał nas z największą oczywistością, że to jest czyn istotnie i bezwarunkowo zły, zawierający występność morderstwa i zarazem występność samobójstwa. Występność ta jednak, jak widzieliśmy, tak jest osłonięta rycerskim pojedynku charakterem i tak ukryta w eleganckich jego formach, że można łatwo ją prześlepić; skąd pochodzi, że wielu ludzi najzacniejszego charakteru wcale sobie z tego zła sprawy nie zdaje. Kościół atoli, który w kwestyach moralności, tak samo jak w rzeczach wiary, posiada z daru Bożego niechybny instynkt — właśnie na to, by chwiejnym rozumom ludzkim zawsze prostą wskazywał drogę — Kościół przeciwko pojedynkom zawsze najstanowczej występował.

Już w średnich wiekach synody i papieże karcili raz po raz nadużycia turniejów; choć nie były to jeszcze, jak widzieliśmy, właściwe pojedynki, nie toczyły się o prywatne zemsty, ale były to igrzyska zbyt łatwo krwawe, sprowadzające zbyt często przypadki śmierci Z tego powodu zabrania ich surowo Aleksander III na so-

borze laterańskim w r. 1179, powołując się także na dekreta poprzedników swoich, Innocentego i Eugeniusza, każe zaś tym, którzyby w turniejach padli, chociażby w ostatniej chwili z Bogiem się pojednali, odmówić kościelnego pogrzebu [1].

W XVI wieku, kiedy już prawdziwy pojedynek wychodzi na widownię i od razu gwałtownie grasować poczyna — Kościół soborujący w Trydencie najsurowszych używa środków, aby tę plagę moralną powstrzymać. Na sesyi XXV sobór piętnuje tę praktykę, jako »ohydną i szatańską« — *detestabilis duellorum usus, fabricante diabolo;* żąda jej »eksterminacyi« z chrześcijańskiego świata; rzuca klątwę na samego cesarza, na królów i książąt, którzyby dali miejsce pojedynkom w swoich państwach; na samych zaś pojedynkujących się, oraz na świadków, nie tylko ekskomunikę nakłada, ale też kary cywilne, konfiskatę, infamię, a jeśli polegną w pojedynku, odmowę pogrzebu kościelnego [2].

W drugiej epoce rozpanoszenia się pojedynku, którąśmy w naszym historycznym przeglądzie za-

[1] Ob. Dekretały: cap. *Felicis*, de torneamentis; tudzież cap. *ad Audientiam*, de torneamentis.

[2] Sessio XXV, cap. 19.

znaczyli, t. j. w połowie XVIII wieku, Benedykt XIV wydaje osobną konstytucyę *Detestabilem*[1], w której znowu pojedynki piętnuje, oraz pewne transakcyjne doktryny o tym przedmiocie potępia; snać nacisk opinii aż na teologów oddziaływać poczynał. Nakoniec w naszym wieku Pius IX, ograniczając sławną bullą *Apostolicae Sedis* dawne cenzury i klątwy, w liczbie tych, które zachował i ponowił, umieścił także ekskomunikę na pojedynkujących się i świadków i wszelkich uczestników[2]. A dziś Leon XIII, w jasnej jak zwykle i jędrnej encyklice[3], nie poprzestając na przypomnieniu dawniejszych Kościoła zakazów, tłumaczy szczegółowo, dlaczego pojedynek sprzeciwia się tak prawu od Boga objawionemu, jak i zdrowemu rozumowi, w którym się prawo natury odzwierciedla.

---

[1] 10 listopada 1752.

[2] »Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, et quoslibet complices, vel qualemcunque operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes, illudque permittentes, vel quantum in illis est non prohibentes, cujuscumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis«. — *Excommunicationes Romano Pontifici reservatae*, n. 3.

[3] Encyklika *Pastoralis officii* do biskupów Niemiec i Austryi, z dnia 12 września 1891.

I tak, najwyższa na świecie powaga, w imieniu Boga przemawiająca — sobory i papieże — przykładają pieczęć swych wyroków do wniosku, któryśmy wyprowadzili z rozbioru rzeczy, w świetle zasad etycznych.

* * *

Ale co tu po wywodach rozumowych i kanonach kościelnych — powie na to niejeden (i nieraz taką odpowiedź słyszałem) — kiedy ani jedne ani drugie nie zmienią faktu, że zwyczaj sankcyonuje pojedynki, a zwyczaj w tego rodzaju sprawach jest najwyższą instancyą. — Odpowiedź ta, czyli raczej odprawa, wychodzi, jak każdy widzi, z przypuszczenia, że niema w gruncie żadnej różnicy między złem a dobrem, żadnego zasadniczego prawa moralności — lecz tylko opinia publiczna i obyczaj w danej chwili panujący, stanowią, co ma za dobre a co za złe uchodzić. Kto się takiego na moralność poglądu trzyma, z tym oczywiście ani kwestyi o godziwości pojedynku, ani też żadnej wogóle moralnej kwestyi roztrząsać nie można — zupełnie tak samo, jak w sferze spekulatywnej, niczego dowieść nie można sceptykowi, który prawom logicznym przeczy. Na szczęście, przeciwko ostatniemu protestuje

każdy rozum ludzki całą istotą swoją — a przeciwko pierwszemu, t. j. moralnemu sceptykowi, protestuje i rozum i serce i sumienie.

Inni, z mniej luźnym na etykę poglądem upatrują przecież w pojedynku jakieś dodatnie strony, odzywają się z tym raz po raz, że ten zwyczaj utrzymuje społeczeństwo w ryzach, że wyrabia i ochrania godność osobistą, któraby bez tego poszła w poniewierkę [1]. — Cóż z tego, że pojedynek może mieć jakieś dobre skutki? Niema przecież takiego złego, coby pod jakimś względem na dobre wyjść nie mogło. I morowe powietrze przydaje się przez to, że przeludnieniu zapobiega; ale z tem wszystkiem morowe powietrze jest plagą — a pojedynek jest występkiem. Że pojedynek z natury swojej działa rozkładowo na społeczeństwo, na to daje nam historya bijące w oczy dowody w epokach, w których ta mania bardziej się szerzyła i rozogniała. Rozkiełznują się wówczas najdziksze namiętności i wytwarzają się takie typy nieludzkie, o jakich mieliśmy sposobność wspomnąć. Nic dziwnego, że to mniej bije w oczy w czasach, jak nasze, kiedy poje-

[1] Takie pochwały pojedynku czytaliśmy przed kilkoma laty w jednem z konserwatywnych pism warszawskich, w korespondencyach z wystawy paryskiej.

dynki są, Bogu dzięki, względnie rzadkie; ale jest to zawsze ten sam niemoralny zakał, który byłoby śmiesznością polecać społeczeństwu, jako czynnik umoralniający.

Że znów czasem pojedynek może się przedstawiać jako środek niezbędny do ochronienia godności osobistej, jest to fatalny wynik złego i na fałszu opartego obyczaju; ale że to w naturze rzeczy nie leży, że to *malum* nie jest *necessarium* dla utrzymania godności osobistej i wysokiego nastroju społeczeństwa, tego niezwyciężonym dowodem jest Anglia, gdzie rozumna opinia publiczna wykluczyła całkowicie pojedynki — a przecież, gdzie więcej jak w tym kraju społeczeństwo trzyma się w ryzach i godność osobista jest w poszanowaniu?

Prawda — powie nareszcie wielu — byłoby bardzo pożądaną rzeczą, żeby tę barbarzyńską praktykę z obyczajów wykluczyć, ale póki ona jest w obyczajach, póki ją narzuca tyrania opinii, cóż na to poradzić? Jak mię wyzwą, albo postawią w takiem położeniu, że wyzwać muszę, jak ubliżą trzeciej osobie, której winienem bronić, jakżeż mogę się od pojedynku uchylić? wszyscy powiedzą, że stchórzyłem; narażę się

na niewiedzieć jakie obelgi, może utracę stanowisko, które zajmuję w kraju... jestem straconym człowiekiem... To jest ostatnia i najcięższa w tej materyi objekcya — nie żeby odpowiedź była wątpliwa lub trudna do uzasadnienia, ale że jest bardzo trudna do wykonania.

Darmo! Są okoliczności w życiu, gdzie pełnienie obowiązku sumienia i wytrwanie przy zasadach jest nadzwyczaj trudne — wymagające heroizmu. Można nie bardzo się dziwić tym, którzy w takich okolicznościach miękną i zbaczają — ale nie można wątpić, że zasady moralności są niezmienne, i że prawość i oświecone sumienie wymagają postępowania podług nich, jakimbądź kosztem. Cobym miał uczynić, gdyby mię przewrotny człowiek chciał wciągnąć do wspólnictwa w kradzieży i morderstwie, dając mi z jednej strony rękojmię, że zbrodnia się nie wykryje, a grożąc z drugiej strony, że w razie oporu spotwarzy mię najohydniej wobec całego kraju i pozbawi miejsca, z którego utrzymuję siebie i rodzinę? Suponuję, że byłbym pewny skuteczności gróźb tego zbrodniarza, i żebym nie miał żadnego innego sposobu wydobycia się z jego szponów. Takie położenia nie są przecież chimeryczne. Pytam więc kogokolwiek: czy tu może

być wątpliwą rzeczą, co w danym razie zrobić powinienem?...

Otóż, nie więcej heroizmu potrzeba dla odmówienia pojedynku — który jest tak samo występkiem.

Nie brak przecież ludzi, Bogu dzięki, których żadna na świecie siła, ani żaden wzgląd z drogi obowiązku sprowadzić nie zdoła. Już starożytność okazuje nam piękną galeryę takich postaci, których »ani groźna twarz tyrana, ani wrzaski pospólstwa — jak śpiewa wieszcz rzymski — nie zatrzęsły w posadach ich ducha«. Tem bardziej chrześcijanin winien być gotów do heroicznego w razie potrzeby wyznawania i pełnienia swych zasad, kiedy w wyższem świetle poznał świętość moralnego prawa, i kiedy ma za sobą — ba nawet obok siebie — przykład chrześcijan idących za sumieniem — aż do męczeństwa.

Zresztą, trudność odmówienia pojedynku (której bynajmniej przeczyć nie chcę) i ciężkość następstw takiej odmowy, bywają bardzo często spotęgowane przez zalęknioną wyobraźnię. — Niekoniecznie osądzą ludzie, że ten, co nie przyjmuje pojedynku, stchórzył. Mężczyzna ma wiele sposobności w życiu do wyrobienia sobie takiej reputacyi odwagi i gotowości do poświę-

cenia życia, że już się nikt nie ośmieli pomyśleć, by się czegokolwiek na świecie uląkł — chociażby czyjejś rękawicy nie podniósł. Wiedzą też wszyscy, że lubo trzeba pewnej odwagi do podjęcia pojedynku, jednak daleko więcej jej potrzeba do odmówienia go. I dlatego widzimy, że wielu tchórzów pojedynkuje się. Wzięci we dwa ognie, między strachem kuli a strachem tego, »co powiedzą ludzie«, wybierają z konieczności strach mniejszy, i na placu zachowują się paradnie.

Z drugiej strony odmówienie pojedynku w imieniu przekonań moralnych i religijnych, które się życiem stwierdziło, postawienie się skałą przeciwko prądowi zbałamuconej opinii, ponad krzykami i grymasami tłumu — jest to postępek tak szlachetny, tak bohaterski, że każdy rozsądny człowiek musi przed nim bić czołem — choć nie każdy to głośno przyzna. Gdyby na wyzwanie do czynu — o którym ostatecznie wszyscy wiemy, że jest zły i naszym przekonaniom religijnym przeciwny — odezwała się raz i drugi gromka naszych przodków w wierze odpowiedź: »jestem chrześcijaninem« — nie tylko na razie zdławiłoby się śmieszki i gadania, ale zrobiłoby się wielki wyłom w skorupie jej tyrańskiej rutyny;

oddałoby się Bogu chwałę, a społeczeństwu naszemu prawdziwie wielką usługę.

W Niemczech, gdzie młodzież uniwersytecka ustawicznie się pojedynkuje, jednak wogóle Burschenschafty katolickie z zasady i otwarcie pojedynek wykluczają. Takie same stowarzyszenia istnieją w Insbruku, w Dorpacie i indziej. Może więc nawet młodzież, bez ujmy swej czci, stanąć przeciwko prądowi — kiedy szczerze i śmiało zasady swe wyznaje.

Najbardziej atoli powołani są do przysłużenia się w tej rzeczy społeczeństwu i krajowi naszemu ludzie zajmujący poważne w towarzystwie stanowisko, znani z zacności charakteru i religijnych przekonań. A niemniej panie, których głosy w sprawie pojedynku zawsze wiele znaczyły. Ci, jeżeli zamiast uginać karku przed opinią, sprzeczną z wyznawanemi przez siebie zasadami — będą otwarcie pojedynek potępiać i jako czyn niecny piętnować, bez żadnych wyjątków ani zastrzeżeń — ci, mówię, najskuteczniej przełamią w tej mierze tyranię opinii.

Przecież wyznawanie przekonań do obowiązków chrześcijanina i każdego prawego człowieka należy.

Opinia pojedynek narzuciła, opinia — do której każdy z nas, odpowiednio do swego znaczenia w społeczeństwie, swą cząstkę dokłada — skuteczniej niż wszelkie ustawy tę zakałę wykluczy.

VIII.

ETYKA A SZTUKA [1].

Estetyka i moralność, to dwa ogniska, około których wiruje życie nasze. Estetyki szukamy nie tylko w galeryach rzeźb i obrazów, w teatrach i na koncertach, ale w strukturze gmachów publicznych i prywatnych, w ozdobie i umeblowaniu najskromniejszych izdebek, w ubraniu własnem i cudzem, w mowie i formach towarzyskich; tem więcej w poezyi, w powieściach, w każdej niemal książce, jaką bierzemy do ręki; nawet — i osobliwie — w kościele, w liturgii i w całem nabożeństwie. Słowem, we wszystkiem, z czego się życie nasze składa, oprócz innych celów, pewnej krasy este-

[1] Pisane r. 1887 pod tyt.: *O związku sztuki z moralnością.*

tycznej szukamy, a brak jej, zwłaszcza uchybienia jej przeciwne, w przykry odczuwamy sposób.

Z drugiej strony — nie potrzebuję tego dodawać — i moralność powszechnie cenimy. Ideał etyczny narzuca nam się i ściga nas tak samo, jak ideał piękna plastycznego lub malowniczego ściga mistrzów pędzla i dłuta; chcąc nie chcąc, porównywamy z nim nasze własne i drugich ludzi postępki, nawet myśli i najskrytsze uczucia; cokolwiekbądź, czy w nas, czy w drugich prawom tego ideału się sprzeciwia, to nam sprawia wrażenie brzydoty i wstrętu; co ideałowi odpowiada, to nam daje radość bezinteresowną, analogiczną do tej, jaką przynosi piękno.

Oczywista, że te dwie sfery, z których każda niemal wszystko co ludzkie obejmuje, wiele mieć muszą punktów stycznych, wiele też rzeczywistych czy pozornych kollizyi, o których w praktyce co chwila musimy sądzić i nieraz doraźnie rozstrzygać. Rzecz więc doprawdy dziwna, że kwestya o stosunku estetyki i sztuki do moralności tak rzadko bywa traktowaną systematycznie i zasadniczo. Najczęściej dotykają jej autorowie z jednej tylko strony: bądź z wyłącznie estetycznej, bądź z moralnej.

To nam utrudnia zadanie, ale to też z drugiej strony do podjęcia go zachęca: rzecz ważna, a wcale nie wyczerpnięta.

* * *

Kwestya o stosunku estetyki do moralności zawiera właściwie dwa zagadnienia: najprzód: jaki w zasadzie powinien być ten stosunek: czy zależność estetyki od moralności? — czy niezawisłość zupełna? (o zależności odwrotnej mowy oczywiście być nie może). A po drugie, jak ten stosunek zależności lub niepodległości ma się w praktyce objawiać i wcielać się w sztukę?

Co do pierwszego pytania, pierwszy lepszy estetyk ma już gotową odpowiedź: Sztuka jest samoistną, powie on, sztuka ma swój cel sama w sobie, t. j. piękno — nie można jej zatem do żadnego innego odnosić celu. Sztuka ma swoje własne prawa, t. j. prawa piękna — nie może więc, bez zboczenia, innym prawom podlegać? Czy kto widział, żeby mechanikę lub geologię teoryom etyki poddawano? O ileż więcej sztuka, ten najwyższy wykwit umysłowości ludzkiej, ma prawo do niezawisłości! Sztuce trzeba służyć dla niej samej, bez oglądania się na inne korzyści, choćby tak wzniosłe jak moralne; inaczej schodzi się na

rzemieślnika lub moralistę, a przestaje się być artystą.

»Historya świadczy — mówi jeden z głębszych i delikatniejszych pisarzy o tym przedmiocie, Constant Martha — że sztuka, choćby chciała, nie może moralności służyć. Etyka, czy religijna czy filozoficzna, jest tak zazdrosną, tak wyłączną, tak chciwą rządu i karności, że gdyby sztukę opanowała, wnetby ją w kajdany skuła i uśmierciła. W starym Egipcie wtłoczyła ją na długie wieki w skamieniałe formy. Moralność Mahometa obrazów i rzeźb zakazała. Niektóre sekty chrześcijańskie usiłowały sztukę zniweczyć: na Wschodzie Ikonoklaści, na Zachodzie Waldejczycy, Albigensi, Husyci, nawet protestanci w XVI wieku... Filozoficzna moralność acz mniej fanatyczna, nie mniej jednak sztukę poniewierała. Heraklit mawiał, że trzeba Homera z policzkami ze szkół wyrzucać. Platon, grzeczniejszy, odprowadzał go tylko do drzwi swojej republiki. Seneka potępiał sztukę, jako służalca zbytku. Nawet Epikur jej nie przepuszczał, upatrując w niej jakieś przeciwieństwo z mądrością... A choćby jej też pozwolono istnieć, to jednak gdyby była zależną od moralności, okrojonoby ją nad miarę: taniecby zaka-

zano, jako niezgodny z chrześcijańską powagą; muzykę zamkniętoby jak w Sparcie w pewnych rytmach; malarstwo ograniczonoby na przedmioty religijne; rzeźba byłaby tylko sztuką zasłaniania piękności; tragedya zostałaby wzbronioną, bo porusza namiętności, komedya, bo śmiech jest niedobry, satyra, bo jest złośliwą, idylla, bo kokietuje... a o powieściach ani wspomnieć!« [1]

Gorszem jeszcze, zdaniem tegoż autora, następstwem tego zwierzchnictwa moralności nad sztuką, jest pociąganie tej ostatniej do niewdzięcznej roli prawienia morałów. Tu już wyśmiewa on bez litości płytkość tych, co we wszystkich arcydziełach sztuki, nawet w Iliadzie Homera, tendencyę moralną upatrują — nierozsądek tych, co pigułkę morału ukrywają w lukrze artyzmu, jakoby moralność sama w sobie była szpetną — a najbardziej naiwność tych, co wierzą w skuteczność morałów w taki sposób podawanych. »Dlatego przedewszystkiem, mówi dowcipnie p. Martha, nie można sztuki poddawać moralności, bo to nas n u d z i. Wszelka przyjemność ginie w chwili, kiedy się zaczyna lekcya. Żądać

[1] Constant Martha: *La délicatesse dans l' art.*

możecie wszystkiego od poczciwych ludzi, ofiary pieniędzy, czasu, życia może — ale czego nigdy od nich nie otrzymacie, to, żeby się dla swojej przyjemności nudzili«.

Z innej jeszcze strony historya zdaje się świadczyć przeciw zależności sztuki od moralności: gdyż pierwszorzędni mistrzowie pędzla i dłuta, nie tylko jak Cranach i Jordaens, ale tacy jak Ticyan, Rafael, Correggio, Rubens — zostawili między swojemi dziełami takie, które bez żadnej pruderyi usunęłoby się z familijnego salonu. Pierwszorzędni poeci, którymi chlubią się narody, jak Ariosto, Lope de Vega, Molière, Goete, Słowacki — skreślili karty, które się najzupełniej z moralnością mijają. Stąd wnosić trzeba, że mistrz w swem twórczem wysileniu o nic nie pyta, na żadne prawa nie zważa, idzie tylko za natchnieniem, ulega parciu idei, która się z jego wnętrza wydobywa, i wszystkie pęta kruszy, by postać dla niej wytworzyć.

Dzisiejszy wreszcie kierunek realistyczny zniósł do reszty wszelką zależność sztuki od moralności. Zasadą tego kierunku jest: wszystko sztuką wyrażać — nawet i w szczególności co najniższe, byle wiernie i dokładnie; więc też wszystko czytać, wszystko oglądać, wszystkiemu

ucha nadstawiać, co tylko w imieniu sztuki przemawia: bo inaczej wykształcenie estetyczne nie byłoby zupełnem: bo, krótko mówiąc, sztuka jest sztuką, a moralność nic jej niema do rozkazywania.

* * *

Tak przemawia dzisiaj każdy przeciętny estetyk. Jak uzna łaskawy czytelnik, nic nie ujmuję z jego argumentów. Ale *audiatur et altera pars.* Etyka ma także swoje do powiedzenia — i jej racye nie są do lekceważenia.

Sztuka jest iście piękną i wielką rzeczą, ale, przy całej swej wielkości i piękności, nie jest ona bożkiem, jest po prostu rzeczą ludzką, czynem człowieka; a wszystko co ludzkie podlega prawu moralnemu. Zakon moralny, albo czystą jest illuzyą i nic nie znaczy — albo do całego człowieka ma prawo i o wszystkich jego czynach stanowi. Jak w sferze myśli zakonem jest logika: może myślenie przeciw jej prawom wykraczać, ale nie może z pod tych praw być wyjętem, i wyjątek w logice ani pomyśleć się nie da; tak w sferze czynu panuje bezwzględnie moralność: można ją przekraczać, ale nie można jej ominąć; i wyjątek w moralności byłby

równie niedorzecznym jak w logice. Żadne dobro człowieka nie równoważy temu, co czyni samego człowieka dobrym lub złym. Żaden cel nie idzie w parze z tem, co nas prowadzi do najwyższego celu.

Podlega temu prawu nawet geniusz. Geniusz wojskowy Napoleona wprawia nas w osłupienie; ale gdy obliczamy z Tainem, że 1,700.000 Francuzów, a kilka milionów z innych ludów po wszystkich polach bitwy, od Samosierry aż do Moskwy, legło ofiarą jego egoizmu, to potępić musimy w tym geniuszu człowieka złego. Geniusz polityczny Bismarcka zmusza nas do podziwu. Ale gdy postrzegamy, że drogi, jakiemi chodził, były przewrotne, że nie inaczej trafiał do swych celów, jak kosztem niezliczonych krzywd, wówczas, jeśli sądzimy trzeźwo, jak sumienie i jak godność ludzka wymaga, rzucić musimy i na niego to potępienie, na jakie zło moralne zasługuje. — Tak samo i geniusz sztuki, gdy się z pod prawa moralnego wyłamuje, sam się piętnuje plamą występku, tem brzydszą, tem smutniejszą do widzenia, im jaśniejsza była gwiazda.

Cóż to dowodzi, że geniusze przekraczają etyczne prawo? czy że są ponad prawem? Do-

wodzi to tylko, że i oni mają swe ułomności, że i oni w chwili słabości ulegają, czy to własnym złym skłonnościom czy przesądom czasu lub rozwiązłości otoczenia; słowem, że i geniusze są ludźmi, a nie bogami — jak się wydaje wielu dzisiejszym estetykom, którzy plackiem przed nimi leżą i palą im kadzidło, przypisując im Boskie własności, z taką samą zabobonnością, z jaką stary Grek swych herosów ubóstwiał. A że u geniuszów sztuki wszystko odźwierciedla się natychmiast i przybiera postać w sztuce, której się oddają, stąd zdarza się, że i ślady ich słabości i moralnych upadków odbijają się w ich tworach — obok niezatartych śladów ich zwykłej potęgi.

Patrząc na te upokarzające poszlaki ludzkiej ułomności, powinniśmy się litować, rzucać płaszcz zapomnienia na ten srom natury ludzkiej, która i na wyżynach geniuszu nie pozbywa się swej wrodzonej słabości. Ale uniewinniać te winy niedorzecznem zdaniem, że sztuka lub geniusz jest ponad prawem moralnem, uwielbiać te zboczenia, żądać dla nich nie rozgrzeszenia, ale czci publicznej — dlatego, że wypadły z pod pióra, dłuta lub pendzla geniuszów — jest to nonsens i zabobon, mimowolnie przypominający, co opowia-

dają o buddystach Tybetu: że nawet sekrecyom Dalaj Lamy cześć religijną oddają.

Jeśli co jest wolnem od prawa moralności, to tylko to, co stoi niżej od jej sfery: jak istoty niższe od człowieka, nie posiadające rozumu i wolnej woli — jak i w samym człowieku, czyny nie całkiem samowiedne, albo myśli nie dochodzące do sfery czynu. W tem znaczeniu, nauki spekulatywne, jak mechanika i geologia, o których wspomniano, nie mają do czynienia z etyką: ponieważ przedmiotem ich jest sama wiedza, neutralny czynu początek.

Ale dzieło sztuki, *une oeuvre*, jest czynem człowieka w pełnem tego słowa znaczeniu: rodzi się ono w najgłębszych tajnikach jaźni mistrza, przy drganiu całej duszy, a dochodzi aż do samego jądra moralności ludzkiej, uderza zmysł, gra na uczuciach, w ruch wprawia cały mechanizm namiętności... I takie dzieło, i sztuka co je rodzi, miałaby być obojętnym dla moralności czynnikiem! A jeśli sztuka nie jest względem moralności obojętną — to musi być moralną, czyli musi prawu moralności podlegać.

Co więcej, sztuka nie tylko jest czynem człowieka, i jako taka prawu czynów ludzkich podległą, ale jest też rzeczą dla ludzkości, dla do-

bra społeczeństwa istniejącą — i jako taką, do wyższego celu i dobra społeczeństwa zmierzać powinna. Co mówią nieraz estetycy, że sztuka ma cel sama w sobie, że do niczego służyć ani odnosić się powinna, to także bardzo względne musi mieć znaczenie; wzięte absolutnie byłoby to znowu przywłaszczeniem sztuce przymiotów boskich, robieniem ze sztuki bożyszcza. To też zdrowy rozsądek ludzki nie bierze w praktyce tych aforyzmów dosłownie, ale używa sztuki do wielorakich swych potrzeb, nie wyłącznie estetycznych: od architektury żąda dogodnych mieszkań; od malarstwa i rzeźby, uwiecznienia pamięci pewnych osób i wypadków; muzyką rozbudza animusz wojenny; pieśni używa do modlitwy, bajki dla morału, satyry dla skarcenia, hymnu dla uczczenia wielkiego czynu.

A nawet w czysto estetycznem używaniu, społeczność żąda, by sztuka odpowiadała jej aspiracyom i jej smakowi — żądanie niesłuszne, kiedy idzie o aspiracye skrzywione i smak zepsuty, ale żądanie najsłuszniejsze, o ile dotyczy zdrowych, naturalnych, ogólno-ludzkich wymagań. Mistrz, w chwili tworzenia, może nic nie zamierzać i nie mieć na sercu, jak tylko to jedno, żeby wyłonić swą myśl, ujrzeć ją w czarownej postaci z ma-

teryi zapożyczonej. Ale cokolwiek mistrz zamierza — czy samo piękno, czy chwałę, czy pieniądze — dzieło sztuki z natury rzeczy jest dla ludzkości, i nie miałoby racyi bytu w świecie, gdyby dla ludzkości nie było. A skoro jest dla ludzkości, toć oczywiście powinno się najwyższemu dobru człowieka podporządkowywać i jemu służyć.

Nie wynika stąd bynajmniej, żeby sztuka miała morały prawić, albo żeby mistrzowie sztuki mieli być pod dozorem policyjnym moralistów. Że filozofowie i moraliści za daleko się często zapuszczają w swych cenzurach i wymaganiach względem sztuki, to znowu tylko ułomność ludzka — podobna do tej, jaką z drugiej strony twórcy sztuki przekraczają nieraz prawa etyczne. Nie tego żądamy, żeby twórcy sztuki słuchali zdań wszystkich moralistów, ale tego, żeby słuchali moralności, której zakon w ich własnych sercach dosyć wyraźnie jest wypisany, byle się za wolnych od tego zakonu nie mieli. Nie tego żądamy, żeby sztuka prawiła morały, ale żeby sama była moralną, tak samo, jak nie żąda się od porządnego człowieka, żeby przestrogi prawości dawał, ale żeby

sam we wszystkiem był zacnym i prawym, przez co już na swe otoczenie moralny wpływ wywrze. Co zaś powiedział estetyk o tryumfach dzisiejszego kierunku realistycznego, to służy właśnie za *contre-épreuve* dla niniejszej tezy: bo któż nie widzi, że ten kierunek przebrał wszelką miarę, z wielkim moralności publicznej uszczerbkiem?

Że wkońcu błędne religie, jak mahometanizm i sekty od Kościoła odpadłe, potępiły zasadniczo lub pokrzywdziły sztukę, to tylko raz więcej dowodzi, że człowiek, gdy na własny rozum religie urabia, fatalnie do rozmaitych niedorzeczności dochodzi. Ale religia katolicka sztukę, jak całemu światu wiadomo, zawsze ochraniała, broniła jej od napaści, najpiękniejsze jej natchnęła twory — a nigdy żadnym powszechnym kanonem jej praw i słusznych swobód nie ścieśniła. Tego jedynie od niej żądała, czego każde sumienie wymaga: by i sztuka, córa mądrości Boskiej i uczenica Jego twórczości, uchylała czoło przed Boskiem prawem, w zakonie moralności wyrażonem.

* *
* *

Tak dowodzi obrońca etyki — i trudno mu zaprzeczyć, chybaby całą moralność zanegować.

Po czyjejże teraz stronie staniemy? czy estetyka, z hasłem niezawisłości sztuki? czy jego przeciwnika, z zasadą zależności sztuki od zakonu moralnego? Spróbujemy wskazać trzecią drogę — nie kompromis, bo w absolutnych zasadach, jakie ze strony moralności postawiono, niema możliwych ustępstw — ale syntezę, bo twierdzenia obrońcy etyki i estetyka nie wykluczają się tak bezwzględnie, jak się na pierwszy rzut oka zdaje.

Niechaj sztuka będzie niezawisłą, niech jedynie własnemi rządzi się prawami, t. j. prawami piękna — ale niech świadomą będzie, że między temi prawami piękna jest i prawo etyczne, że moralność jest jednem z istotnych wymagań estetyki. Niechaj mistrz słucha wyłącznie natchnienia swej duszy; ale niech ta dusza będzie etycznie piękną — bo tylko w takim razie będzie w zupełności artystyczną. Dla wyłożenia tego kardynalnego punktu naszej kwestyi proszę o chwilę uwagi.

Co to jest piękno? — Nie zapuszczam się w głębokie zagadnienia o pięknie absolutnem; biorę rzecz z blizka, empirycznie, w sposób, jaki

wszyscy piękno pojmują. Pytam o to takiego empirysty, jak Lemcke: »Piękno, mówi on, jest taką formą zjawisk, która odpowiada wrodzonym prawom naszego uczucia«. — Czy może tylko czucia zmysłowego? oka? ucha? To jedno zdaje się mieć Lemcke na myśli w tem miejscu; ale dalej idąc w przeglądzie rozmaitych warunków piękna, sam spostrzega — i każdy to samo skonstatować może — że nie idzie tu tylko o odpowiedniość przedmiotu do zmysłu, ale także do wszystkich władz, z któremi się ten przedmiot w jaźni człowieka spotyka.

Dlaczego w architekturze np. żądamy symetryi? dlaczego razi nas estetycznie masa głazów zawieszona w powietrzu bez odpowiedniego podparcia, *le plein sur le vide?* dlaczego nie podobają nam się przystawki, ozdoby niewytłumaczone wnętrzną potrzebą? Co te wszystkie warunki mają do oka, do zmysłu widzenia? Oczywiście nie idzie tu o samo oko i organiczne prawa widzenia; ale tem okiem patrzy rozum, który z natury swej wymaga zgodności, miary, równowagi, racyi bytu wszystkiego. — Czemu i w obrazie, i w rzeźbie, nie poprzestajemy na miłej grze farb i światłocieniów, ale

wymagamy jakiejś równowagi wyższego rzędu między częściami, jakiejś jedności myślnej, zawierającej racyę bytu wszystkiego, co się w dziele sztuki pojawia? Dlaczego w muzyce, oprócz harmonii dla ucha, tłumaczącej się przez organiczne prawa słuchu, żądamy jeszcze jakiejś psychicznej harmonii uczuć, która tylko w głębszych prawach duszy uzasadnioną być może? Dlaczego w poezyi dźwięk i rytm słowa jest wprawdzie niezbędnym, ale podrzędnym tylko arcydzieła warunkiem, a cała jego piękność przemawia wprost do ducha i na jakiejś zgodności z prawami tegoż ducha zależeć musi? — Zawsze i wszędzie dlatego, że uciecha estetyczna zależy na jakiejś syntezie zadowolenia tych wszystkich władz duszy, które się z danym przedmiotem spotykają. Przedmiot, mający być prawdziwie pięknym, musi być takim, żeby żadnej z nich nie obraził. Sztuka musi i zmysłowi podchlebić, przez który do duszy trafia — inaczejby zaraz na wstępie wstrętu doznała — i dalej zadowolić musi rozum i wolę i uczucie, wszystkie siły duszy, o ile utwór sztuki w ich zakres wpada — zadowolić, oczywiście nie wszelkie ich zachcianki, ale normalne, zdrowe, prawdziwie ludzkie ich wymagania i prawa. — Stąd

też Lemcke poprawia swe pierwsze orzeczenie piękna, drugiem szerszem i nierównie dokładniejszem: »Piękno jest to prawidłowość przedmiotu, zgodna z wnętrzną prawidłowością naszego ja«.

Ale jakież prawidła należą do tej prawidłowości naszego »ja«? Jest ich wiele; ale między niemi wybitne zajmują miejsce te, co stanowią od wnętrza typowo doskonałego człowieka: prawa logiczności i racyonalności, rządzące jego myślą; prawo etyczne, rządzące jego wolą i uczuciem. Czyż może bez nich wnętrze człowieka być prawidłowo i doskonale rozwiniętem? Z tego wynika, że to jedynie może sprawić niezamąconą przyjemność estetyczną, co się z prawem etycznem godzi, a co temu prawu ubliża, to nie tylko moralne, lecz i estetyczne poczucie obraża, i przeciw jednemu z praw piękna wykracza.

Ale wieluż to ludzi takich wymagań etycznych nie stawia! Jakże często owszem utwory najniemoralniejsze, najszersze znajdują powodzenie! — Cóż stąd wynika? Wielu przecież ludziom brakuje zmysłu symetryi, innym brak poczucia kolorów, innym ucha muzykalnego. Otóż jak tym wszystkim ludziom, tak i tym, co nie

mają dość delikatnego moralnego zmysłu, nie dostaje czegoś, co do prawidłowego wyrobienia człowieka należy, a co konsekwentnie do prawidłowego sądu o pięknie jest potrzebnem.

Piękno przecież nie jest tem, co się byle komu podoba; ani tem, co największej liczbie ludzi do smaku przypada — w takim razie chyba najpiękniejszem malowidłem byłyby obrazki Świętych z czerwonemi twarzyczkami i pozłocistemi sukniami — bo, jak wiedzą kramarze, takie najwięcej znajdują lubowników. Ale pięknem prawdziwem jest to, co się podoba człowiekowi według wszystkich wymagań natury ludzkiej rozwiniętemu — czyli innemi słowy: pięknem jest to, co się podoba naturze ludzkiej w jej pełnym rozkwicie i doskonałem wykształceniu. A któż zaprzeczy, że w tej naturze ludzkiej w pełni wykształcenia, że w tem »ja prawidłowem« poczucie moralne jakieś zajmuje miejsce, i tem samem w sąd estetyczny wchodzi.

Dodajmy, że i przeciętni ludzie, od ideału natury ludzkiej dalecy, mają jednak dosyć poczucia moralności, ażeby jej związek z estetyką odczuwać. Ci nawet, co w życiu własnem mało o moralność dbają, chcą drugich widzieć dobrymi, i ktokolwiek chce ich szacunek zdobyć, musi choć

pozory uczciwości przybierać. *Dedit enim hoc providentia hominibus ut honesta magis iuvarent,* powiedział Quintilian [1].

Dlatego to po wszystkie czasy, wielcy mistrzowie rozumieli zawsze tę potrzebę dostrajania swych dzieł do wymagań moralności, w miarę, jak ta moralność bywała w różnych czasach pojętą. Homer łączy męstwo Achilesa z chwałą i nawet pięknością fizyczną, a złość Terzyta z brzydotą. Szekspir, chcąc nas głęboko zainteresować miłością Romea i Julii, uświęca tę miłość małżeństwem. Wstawmy na to miejsce zwykły niemoralny romans, a zobaczymy, jak mało zostanie z niezrównanego wdzięku tej tragedyi i z tego delikatnego współczucia, jakie nas wiąże z jej bohaterami.

Dziś napozór inne przemogło w sztuce prawo: poeci, malarze, powieściopisarze, dramaturgowie, na wyścigi szarpią uczucia i przekonania moralne — a z tem wszystkiem więcej mają wielbicieli, niż najwięksi mistrzowie w przeszłości mieli. Jakżeż to anormalne zjawisko wytłumaczyć? Czyż się prawa etyczne lub estetyczne zmieniły? — Żadną miarą; to jedno tylko się

[1] Inst. Orat. I, 12, 19.

stało, że wciągnięto więcej niż dawniej w sztukę czynniki wcale nieestetyczne.

Przyciągać można do teatrów i muzeów, nie tylko pięknem i uciechą estetyczną, ale też innemi przynętami. Ile razy grają »Kościuszkę pod Racławicami«, teatr się napełnia, nie dla samej artystycznej wartości utworu, która wielką nie jest; ale, iż publiczność nasza nacieszyć się nie może widokiem pobicia Moskali — co nic niema przecież z estetyką wspólnego. Podobnie i do innych dzieł sztuki ciągnąć może, nie sam powab estetyczny, ale też moda w danej chwili panująca, nieraz duch partyi, prosta nieraz ciekawość reklamą podniecona, wkońcu (wyznać to trzeba ze wstydem ludzkiej natury) najmniej estetyczna z podniet — zmysłowość. Którakolwiek z tych pobudek na powodzenie dzieła sztuki wpływa, zawsze się mówi: że ono się p o d o b a — ale, jak już wiemy, jedno tylko jest upodobanie estetyczne, inne są dla estetyki obojętne, inne jej wręcz przeciwne.

Któż nie wie, jak łatwo do lichych pod względem artyzmu utworów, zwabiać tłumy niemoralnemi ponętami? Tak samo i odwrotnie, pociągać można pewnemi, prawdziwie estetycznemi ponętami do niemoralnej i przewrotnej treści. I wtedy

wpływ sztuki bywa najszkodliwszy. W pierwszym razie działa ona tylko na złych, w drugim i dobrych psuje. Sztuka realistyczna robi istotnie z dniem każdym ogromne postępy, mianowicie pod względem techniki, dokładności studyów nad naturą, delikatności pędzla, tak w malarstwie, jak i w literaturze, powieści i teatrze. Te przymioty, iście artystyczne, wabią — i wabią mimo etycznego i zarazem estetycznego wstrętu, jakie wywoływać musi niemoralna treść lub dążność, zbyt często niestety w tych utworach zawarta.

Stąd, co i p. Martha zauważył, dzieła tej sztuki zostawiają nam jakiś niepokój w duszy i wrażenia dziwnie sprzeczne. Kiedy Grek wynosił z swego teatru harmonijne i pogodne zadowolenie swych uczuć — my często wychodzimy z teatru lub zamykamy książkę powieściową z rozterką wewnętrzną: nie wiemy, czy chwalić mistrza, który nas podbił talentem i świetną fakturą, czy ganić, że obraził nasze moralne uczucia; chce nam się kochać bohatera dla jakichś czarujących przymiotów, jakimi go przybrano, a wstręt do niego czujemy dla pewnej brzydoty, której nieuchronnie bywa przedstawicielem; zaciekawia nas psychologiczna analiza, którą autor z lubością

przeprowadza, ale w głębi duszy czujemy, że to analiza niższej od człowieka istoty, a że w życiu ludzkiem inne grają czynniki; wszystkie nasze etyczne pojęcia zostają zgwałcone i jakby zwichrzone.

Taka maniera w sztuce jest oczywiście szkodliwa dla moralności: bo powoli pod wpływem tej ciągłej predykacyi przeciw dobru w imieniu piękna — pojęcia moralności słabną i zacierają się. Ale taka maniera szkodliwą jest najprzód dla samejże sztuki, sprzeczną z prawami piękna. Być może, że właśnie to wzniecanie sprzeczności, to szermowanie z sądem moralnym, to porywanie uczuć przeciwko naturalnemu ich prądowi, ma jakiś pieprzyk dla zwiędłych smaków. Ale bądź co bądź, wszelka dysharmonia, wszelka sprzeczka, zwłaszcza z moralnością, jest uszczerbkiem piękna, ujmą prawdziwie estetycznego używania. Temci większa szkoda, im cenniejsze skądinąd dzieła, lub im większe talenta, w ten sposób marnieją.

* * *

Doszliśmy więc do rezultatu — który każde proste serce z góry odgaduje — iż dobro i pię-

kno nie mogą być w sprzeczności. Wynikło nam to, nie tylko z natury dobra, które swe prawo etyczne na wszystko co ludzkie rozciąga, ale także z natury piękna, które mając całej istocie ludzkiej harmonijnie się przymilić, musi i poczucie moralne, tak wysoko w prawidłowej duszy stojące, uszanować i zadowolić. Zostaje nam jeszcze drugie pytanie: jak ta łączność dobra i piękna ma się w sztuce urzeczywistniać? — i co za tem idzie — jak sztuka spełniać może to powołanie do umoralniania ludzkości, które jej świat zawsze w pewnej mierze przypisywał?

Sztuka umoralnia najprzód, jak się już powiedziało, kiedy sama jest moralną — kiedy artysta nie dopuszcza się jako artysta tego, czegoby jako człowiek powinien się rumienić; kiedy nam daje kochać co jest do kochania, brzydzić się tem, co jest moralnie szpetne, litować się nad tem, co na litość zasługuje. »Na wychowanie, mówi p. Martha, wpływa nie tyle morał, ile przestawanie z zacnym człowiekiem, który żyje szlachetnie, który sądzi o rzeczach prawo, który rozmową i przykładem wywiera na otoczenie swoje wpływ dobroczynny, nawet bez dawania lekcyi i morałów. Powiedzieć mo-

żna, że w społeczeństwach sztuka gra rolę takiego człowieka. Jeśli jest tem, czem być powinna, jeśli jest wzniosłą, czystą, delikatną, to już kształci, oczyszcza swą delikatnością, samem pokazaniem się poucza«.

Nie wyklucza się przez to ze sztuki, dotykania moralnych ran ludzkości — byle z tą delikatnością, z tym taktem, z tą miłością, która cechuje wykształcenie serca i dobre wychowanie. Nie zabrania się wprowadzania postaci lichych i złych, jakich często wymaga przedmiot i prawda życia. »Ale wielcy artyści, mówi Taine, zmuszeni niekiedy do szkicowania takich charakterów, brali się na dwojaki sposób do pokrycia ich brzydoty i podłości: albo używali ich jako dodatków i niby zagłębień, dla wydobywania na wierzch głównej postaci — taki jest zwykły proceder powieściopisarzy, który studyować można w Donkiszocie Cervantesa, w *Eugénie Grandet* Balzaka, w *Madame Bovary* Gustawa Flaubert. Albo też zwracają nasze uczucia przeciwko tym postaciom, każą im brnąć z awantury w awanturę, wywołują przeciw nim śmiech wzgardy i pomsty, pokazują umyślnie złe skutki ich moralnej karłowatości, wyklinają i wyrzucają z życia ów niedostatek, który się w nich

uosabia. Widz, będąc ku nim wrogo usposobiony, czuje się zadowolonym; doznaje podobnej uciechy na widok zgniecionej głupoty i egoizmu, jak na widok ekspansyi dobra i cnoty. Taki jest walny środek postępowania autorów komicznych; ale używają go też z powodzeniem powieściopisarze; znajdujemy go nie tylko w *Précieuses*, w *Ecole des Femmes*, w *Femmes Savantes* Molièra, ale też w *Tome Jons* Fildinga, w *Martine Chuzzlewit* Dickensa, w *Vieille Fille* Balzaka. Wszelako widok tych dusz skretynizowanych, sprawia wkońcu czytelnikowi znużenie, niesmak, nawet złość i gorycz — a jeśli one są zbyt liczne, jeśli główne zajmują miejsca, to aż się wnętrzności przewracają *(on est écaeuré)*. Wstrętnem jest widzieć robactwo, nawet kiedy się rozdeptuje, i tęsknimy za widokiem zdrowszych i wznioślejszych postaci« [1].

Tak prawda przemawia, nawet przez usta wielkiego materyalisty w estetyce.

Nie potrzebuję dodawać, że sztuka przeciwną idąca drogą demoralizuje. Sztuka, która kocha się i lubuje w lichocie i brzydocie moralnej, i wszelkimi sposoby, świetnością faktury

[1] Taine: *Philosophie de l'art.* V. partie.

i nawet powabem słusznie przyłatanej cnoty, serca nasze do przedmiotu swych upodobań przyciąga; która każdą niecnotę łączy dla przynęty z jakąś szlachetnością, każdą prawość wystawia nie tylko na tragiczny koniec — co może być i prawdziwem i pięknem — ale zawsze i nieuchronnie na moralny upadek — co do rozpaczy o cnocie przywodzi; sztuka, która nad upadłą kobietą nie litować się każe, ale ją podziwiać; która jeśli nas oprowadza po ciemnych i dusznych zaułkach ludzkości, to nie dla obudzenia zgrozy lub miłosierdzia, ale żebyśmy się oswajali z tą wonią i nasiąkali tym brudem; jeśli odsłania ciało, to nie, aby je opromienić chwałą piękności, lecz aby je czemś zwierzęcem upodlić; kiedy dobiera scen z życia, to tylko płaskich, kiedy kreśli charaktery, to tylko mierne, kiedy uwielbia miłość, to tylko sprośną — taka sztuka jest z ł e m t o w a r z y s t w e m. Jakżeż człowiek, co się szanuje, może z nią przestawać? A kto z nią przestaje, jakżeż niema odnieść moralnego skażenia?

Sztuka umoralnia po drugie przez to, że, jak się wyraził Arystoteles, »oczyszcza namiętności«. — »W tym właśnie punkcie namiętności,

mówi p. Martha, tkwi głęboka przyczyna waśni, jakie raz po raz między sztuką a moralnością powstają; sztuka żyje namiętnością, moralność chce namiętności stłumić«. — Tak przedstawione przeciwieństwo jest stanowczo przesadzonem. Na punkcie namiętności, jak i na każdym innym, musi być możliwa zgoda między moralnością a sztuką, i nawet wzajemne popieranie się. Nie namiętność jest niemoralną, tylko jej wyuzdanie. Namiętności są potrzebnym natury naszej składnikiem, darem Bożym, okrom którego życie byłoby bez ciepła, a czyn bez siły. Tylko naturalny porządek wymaga, by nad niemi przewodził rozum i trzymał je na wędzidle woli.

Tout est bien, tout est beau, tout est juste à sa place [1].

Etyka uczy kiełznać te rumaki i wprzęgać je do rydwanu życia. Ale pomaga w tem dziele, przygrywa podczas tej tresury, owa lutnia Orfeja, którą znajdujemy nie tylko w Grecyi, ale przy początkach każdej cywilizacyi. I w ciągu całych dziejów, ta lutnia cudowna widoczną gra rolę w uszlachetnieniu uczuć i popędów: ona opie-

[1] Lamartine.

waniem bohaterskich czynów, szały rozbójnicze zamienia w zapały poświęcenia dla ojczyzny; ona wyrabia poczucie honoru, pogardę dla podłości, delikatne współczucie dla cierpień ludzkich. A gdy dzieło tej harmonii psychicznej, która jest kwiatem cywilizacyi, jest dokonane — ona opiewa tej harmonii piękność i podziwiać ją i kochać się w niej każe.

Prawda, że namiętności łatwo zrzucają pęta — i nawet wtedy dzikie ich wybryki mają jakiś urok, który sztukę nęci. Wszelako i w tym razie właściwy moment piękna, nie w samem zerwaniu pętów, nie w strzaskaniu rydwanu leży, ale w tej ogromnej sile, która właśnie w tym gwałcie miarę swej potęgi daje, a jest rzeczywiście dodatnim natury przymiotem i siłą dla porządku.

Zresztą i same wybryki, należycie przez sztukę ujęte, głęboką dla widza zawierają moralność: »Namiętności są ślepe, mówi przytoczony już estetyk, to znaczy, że same siebie nie widzą; dlatego przyda się, żeby je człowiek widział poza sobą, w zwierciedle sztuki; wtedy je przedmiotowo sądzi, podziwia, lub też potępia«. Każda namiętność ma swoją wewnętrzną sankcyę, ma pewną logiczność w swym pochodzie, w swem

wytrzeźwieniu lub dojściu do właściwej sobie katastrofy. Jak ten dziki rumak, co stargawszy wędzidło, sadzi ku przepaści, tak namiętność, co zrzuciła jarzmo sumienia i rozumu, wspaniała być może w swych potężnych podrzutach, lecz zastraszająca jest swoją ślepotą — a kończy, jak wszystkim wiadomo, żalem i goryczą. Sztuka, w której się ta życiowa logika namiętności w prawdziwem świetle uwydatnia, jest w gruncie moralną, bo jest skróconym i przejrzystym obrazem życia — a życie samo jest bądź co bądź moralnym dramatem, który poucza i wytrzeźwia.

Ale widok namiętności drugich jest zaraźliwy, przedstawienie ich naraża widza na wzburzenie własnych namiętności. — Otóż tu właśnie potrzeba sztuce największego taktu, żeby jej misya umoralniająca nie zmieniła się w szkołę zepsucia. Dwa na to ma sztuka środki. Najprzód, żeby sam mistrz był moralnym i miłośnikiem moralnego piękna; wówczas znajdzie on niezawodnie taki sposób traktowania największych zboczeń i szałów namiętności, żeby widz tylko szlachetne i moralnie zdrowe zachował wrażenie. W dziele przebija się dusza artysty.

Drugi środek, sztuce właściwy, zależy na

pewnem oddaleniu czyli cofnięciu przedmiotu w świat idealny. Zły przykład gorszy, zła namiętność roznamiętnia, kiedy jest za blizko, kiedy jest w świecie realnym nas otaczającym, albo w przedstawieniu łudząco do tego świata podobnym. W kolorowanej figurze z wosku nie znieślibyśmy niejednej nagości, która uchodziłaby jeszcze w marmurowym posągu — bo ten ostatni jest dalszy od rzeczywistości. Idealna piękność ciała więcej je też przenosi w świat idealny, niż realistyczna wierność w przedstawieniu. Powieści Zoli i jemu podobnych mieszczą zwykle morał dodatni; obok występku stawiają jego złe skutki i naturalne kary — ale dlatego są tak niemoralne, że brudy ludzkości malują w sposób arcyrealistyczny, dotykalny, jak sam Zola mówi: »cuchnący«. Teatr dzisiejszy dlatego tak łatwo i tak często niemoralnie oddziaływa, że przemawia prozą, że przedmioty bierze z wypadków nam spółczesnych, że całem urządzeniem sceny i ubiorów łudząco naśladuje najbliższą nam rzeczywistość. Stąd każdy występek, każdy wybuch namiętności działa zakaźnie — prawie tak samo, jak w rzeczywistem pożyciu. Póki zaś teatr przemawiał wierszem, przedmioty brał z nieco odległej przeszłości, sceneryą i ko-

styumami nie łudził — mógł sceny przedstawiać tak namiętne, jak czytamy u Racina i Szekspira, bez takiego narażenia obyczajów — bo zostawał głębiej w sferze idealnej.

A że to sprowadzanie przedmiotu sztuki do poziomu realności, to sztuczne zacieranie właściwego mu znamienia rzeczy idealnej, to traktowanie przedmiotu łudząco realistyczne, to upośledzające wyparcie się twórczości, sztuce właściwej i należnej, a współzawodnicze z fotografią stereoskopiczną i z figurą woskową — że to wszystko, mówię, jest grzechem przeciw samej sztuce i przeciw pięknu, na to, sądzę, zgodzą się czytelnicy bez dalszych wywodów [1].

[1] Kiedy mowa o traktowaniu namiętności w sztuce, zwrócić muszę uwagę na jeden z najfałszywszych, a oraz najniemoralniejszych kierunków, na jaki w tej materyi powieść dzisiejsza wchodzi. Wspomniałem już, jak często artyści zdobywają sobie powodzenie, nie samym artyzmem, ale różnorodnemi przynętami, nawet doktrynerstwem modnem. Otóż dziś w modę wchodzi polor naukowości, pobieżnie zaczerpnięty z materyalistycznych psychologii. I — ktoby uwierzył? — rozgłosiwszy tylokrotnie, że sztuka niema się bawić w doktryny, sadzą się dzisiejsi powieściopisarze na uczoność, pozują na przedstawicieli pewnych filozoficznych i przyrodniczych teoryi i na kanwie tychże teoryi swoje, jak mówią, »studya« nad namiętnościami przeprowadzają. Jak da-

Sztuka umoralnia po trzecie przez to, że nas humanizuje, jak mówiono w czasach humanizmu. Wspomnieliśmy już o wpływie lutni Orfejskiej na ucywilizowanie narodów i uszlachetnienie uczuć ludzkości; uznajemy powszechnie, że świat klasyczny, ze swoją sztuką i piękną literaturą, jest niezbędną szkołą dla wykształcenia »humanitarnego« młodzieży; — otóż ta rola sztuki nie jest przejściową, ale w każdej epoce cywili-

---

lece taki system jest antiartystycznym, to się samo przez się rozumie. Ale jak dalece jest on zgubnym dla moralności publicznej, niech powie nie podejrzany o surowość sędzia, współpracownik *Figara*, Henryk Fouquier:

»Wobec strasznego wybujania zbrodni, jakie dziś spostrzegamy (mówi on w artykule: *Le Romanticisme du Crime*, w marcu 1887) wielka część odpowiedzialności spada na literaturę. Kiedy idzie o namiętności, zwłaszcza o namiętność miłości, powieściopisarze, popisujący się chętnie naukowością, lubią je przedstawiać, jako popędy nieprzeparte, pochodzące z temperamentu, z którym nic walczyć nie może, jako skutki dziedzictwa fizyologicznego i patologicznego, które człowieka zgoła nieodpowiedzialnym czynią. Niegdyś człowieka przedstawiano jako istotę wolną, kuszoną od namiętności, lecz oraz uzbrojoną przeciw nim. Ta walka między siłami nieomal równemi sobie, w której człowiek to zwyciężał, to pokonanym zostawał, była tematem dawniejszej sztuki. Być może, że aż zanadto wolności ludzkiej przyznawano; ale sztuka dzisiejsza, rzucając się w przeciwny kierunek,

zacyi i w każdej porze życia, rzeczą sztuki jest karmić i kształcić ludzkość *(Das Menschliche)* w człowieku.

W sztuce zajmujemy się przedewszystkiem człowiekiem, idealizujemy go, zachwycamy się tem, co najpiękniejsze w jego duszy i w jego ciele, odczuwamy z delikatną sympatyą jego bole, smutki i radości, nadstawiamy ucha wszyst-

---

z tym zapałem, jaki wywołują nowości, znosi całkiem tę wolność człowieka, czyniąc go narzędziem fatalizmu natury.

»Idea nieodpowiedzialności owłada sędziów przysięgłych, a więcej jeszcze samych zbrodniarzy. Nic wygodniejszego na świecie, jak sądzić się nieodpowiedzialnym, kiedy się chce jakąś namiętność zadowolić, i nic tak nie ośmiela, jak przeświadczenie, że jeśli przyjdzie stanąć przed sądem, to będzie się uchodziło wobec dwunastu obywateli przysięgłych, za ciekawy okaz fatalizmu w guście Antony'ego — okaz, którego potępienie byłoby w oczach sędziów i publiczności czynem antinaukowym.

»Namiętność jest teraz ideą scyentyficzną, zaszczepioną na fantazyi romantycznej. Ten sobie zabija własną żonę, tamten puszcza z dymem własny dom, goni za jakąś nędznicą, która go, rozumie się, w pole wyprowadza, pali w łeb nieszczęsnemu jej wielbicielowi, który o niczem nie wie i niczemu nie winien — i mówią nam: uszanować fatalizm! prawa dziedziczne! temperament! uszanować obłąkanie! — Do licha! jeśli obłąkani, to ich zamknąć trzeba!«

kim tętnom jego serca i oddźwiękom jego uczuć — słowem, uczymy się człowieka kochać w jego idealnej piękności, i nawykamy ten ukochany ideał w ludziach żyjących odgadywać. A tak jedno jak i drugie jest wysoce umoralniającem. Nie mówimy wcale, że sztuka może w tej mierze chrześcijańską miłość bliźniego doścignąć lub zastąpić — daleko jej do tego — ale twierdzimy, że ma zaszczyt, w sferze przyrodzonej, podobnie humanitarne, choć nierównie niższe, pełnić zadanie.

Wszelako i tej stronie dodatniej przeciwstawia się niestety strona ujemna, mianowicie: niemoralność sztuki, poniewierającej człowieka. Żeby nie uchodzić za cenzora, przytaczam znów słowa dzisiejszego estetyka: »Jakżeż wielcy poeci wszystkich czasów, mówi on, czułymi byli dla człowieka, z jakim ogniem i radością wielbili jego wrodzoną zacność, jak delikatną ręką opatrywali jego rany. Nawet wielcy krytycy ludzkości, Juvenalis i Molière, piętnując występek, objawiali swą cześć dla człowieka. Dziś człowiek jest sobie lichą i śmieszną istotą, którą się prześladuje w powieści, na scenie, prozą, wierszem, aż w sonetach; ściga się go, nie z moralnej surowości, ale z fantazyi i brutalności, jak się

ściga zwierza. Sadzą się na nowe odkrycia w jego moralnych brzydotach, wywlekają z przyjemnością jego hańby, zmyślają nawet i obarczają tego helotę nieprawdziwemi podłościami. Najmłodsi nawet poeci, ledwie z jajka wyszedłszy, dokuczają jak złośliwe dzieci nieborakowi. Sztuka, która była przyjaciółką i wielbicielką człowieka, stała się jego wrogiem, szkaluje go, potwarza i brudzi. A nie jest to cechą pojedynczych dzieł, lecz tematem całej naszej beletrystycznej literatury... I dlatego właśnie spodziewać się należy, że ta jednostajność konwencyonalnego pesymizmu znudzi wkońcu i odrazi publiczność«[1].

Że taki rodzaj sztuki jest głęboko niemoralny, każdy to, sądzę, czuje — nie wyjąwszy tych, co mu hołdują. »Skoro się przedstawia zło jako jedynego władzcę świata, mówi z wielką prawdą p. Bentzon, już nie widzimy o co walczyć w życiu, i łatwo zapominamy samych siebie bronić. Wszystko, co się przyczynia do osłabienia naszej wiary w siebie i energii w dobrem, jest najistotniej niemoralnem — i w tem właśnie

[1] C. Martha l. c. — Od kilkunastu lat, jak się to pisało, już znaczna nastąpiła odmiana.

leży głęboka niemoralność pesymizmu«[1]. — A że ten rodzaj sztuki jest oraz w najwyższym stopniu naturze sztuki przeciwnym, nieestetycznym, brzydkim, to już sobie czytelnik w duszy dośpiewał.

Tak więc, z którejkolwiek strony badamy ten stosunek estetyki do moralności, na jakiekolwiek czy przymioty czy uchybienia sztuki zwracamy uwagę, zawsze i wszędzie trafiamy na tę zgodność i łączność wymagań dobra i piękna — zgodność i łączność, która o harmonii naszej natury wymownie świadczy, i myśl podnosi do wspólnego i absolutnego pierwiastku, od którego dobro i piękno wraz z prawdą nierozdzielnie zstępują.

Im dalej i głębiej ten związek obu sfer badamy, tem więcej jedna w naszych oczach przenika drugą, jedna opromienia drugą. Sztuka staje przed nami jako współpracownica moralności, a moralność jako jedna i najpiękniejsza z sztuk. Cnota doskonała okazuje się arcydzie-

[1] Th. Bentzon. La satire de l'esthétisme. *Revue des deux Mondes,* Mars 1887.

łem sztuki, do wykonania którego wszyscy jesteśmy powołanymi i uzdolnionymi mistrzami; a wszystkie nasze i moralne i estetyczne skłonności do wykonania tego arcydzieła służyć nam mogą — i powinne.

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
Seminarium
Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych

SPIS RZECZY.

CZĘŚĆ I.

Str.

Słowo wstępne III

Rozdział I. Wolna wola jako warunek moralności . . 7

Rozdział II. Determinizm i jego racye 20

Rozdział III. Jeszcze zarzuty przeciwko wolnej woli 36

Rozdział IV. Dowody wolności woli 57

Rozdział V. Dwa bodźce czynów ludzkich: przyjemność i powinność, i oparte na nich systemy 73

Rozdział VI. Najnowsza próba etyki materyalistycznej: ewolucyonizm 95

Rozdział VII. Szczęście i cel dążności moralnej . . . 117

Rozdział VIII. Zakon przyrodzony i sumienie 138

Rozdział IX. Obowiązek 159

Rozdział X. Prawo 170

CZĘŚĆ II.

Str.

Słowo wstępne 207

Rozdział I. Teorya liberalna a chrześcijańska o państwie 209

Rozdział II. W sto lat po zaprowadzeniu liberalizmu w świecie 246

Rozdział III. Narodowość wobec filozofii i wobec chrystyanizmu 278

Rozdział IV. Stosunek wojny do etyki 297

Rozdział V. Szkoła między rodziną, państwem a Kościołem 340

Rozdział VI. Kwestya żydowska wobec chrześcijańskiej etyki 367

Rozdział VII. Pojedynek a etyka 420

Rozdział VIII. Etyka a sztuka 449